ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U.R.S.S.
INSTITUTO DE FILOSOFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

De la revolución burguesa de Francia de 1789 al nacimiento del marxismo

Bajo la redacción general de
M. A. DYNNIK, M. T. IOVCHUK, B. M. KEDROV,
M. B. MITIN y O. V. TRAJTENBERG

Traducción directa del ruso por
JOSE LAIN
y ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

SEGUNDA EDICION

EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
México, D. F., 1965

Esta traducción ha sido hecha directamente de la edición rusa, en virtud de contrato firmado con Mezhdunarodnaia Kniga, Plaza Smolenskaya-Sennaya, 32/34, Moscú, con fecha 12 de agosto de 1957.

© 1961 por Editorial Grijalbo, S. A.
Avenida Granjas, 82, México, 16, D. F.

Primera edición: 4 de febrero de 1961 .... 5,000 ejemplares

Segunda edición: 30 de julio de 1965 3,000

Reservados todos los derechos. Este libro no puede ser reproducido, en todo o en parte, en forma alguna, sin permiso.

IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

INDICE GENERAL

PRÓLOGO 9

CAPITULO I

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN ALEMANIA DURANTE EL PERÍODO DE DESINTEGRACIÓN DEL RÉGIMEN FEUDAL Y DE TRÁNSITO AL CAPITALISMO (FINALES DEL SIGLO XVIII Y COMIENZOS DEL XIX). LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA 13

1. Los ilustrados alemanes del siglo XVIII. Herder, Lessing, Schiller y Goethe 22
2. Kant, Fichte y Schelling 34
3. Hegel 67

CAPITULO II

DESARROLLO DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN ALEMANIA EN VÍSPERAS DE LA REVOLUCIÓN BURGUESA DE 1848. LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA. L. FEUERBACH 103

1. Desintegración de la escuela hegeliana 105
2. El materialismo de Feuerbach 109

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN INGLATERRA Y FRANCIA DURANTE EL PERÍODO DE FORTALECIMIENTO DEL CAPITALISMO. EL SOCIALISMO UTÓPICO EN LOS PAÍSES DE EUROPA OCCIDENTAL. SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE LAS CIENCIAS NATURALES (PRIMERA MITAD Y MEDIADOS DEL SIGLO XIX) 132

1. El socialismo utópico en Francia, Inglaterra y Alemania 136
2. Corrientes fundamentales de la filosofía idealista y de la sociología en Francia durante la primera mitad del siglo XIX 163
3. Teorías sociológicas de los historiadores franceses de la Restauración: Guizot, Thierry y Mignet 172
4. La filosofía y la sociología en Inglaterra durante la primera mitad del siglo XIX 173
5. Preparación y elaboración de la concepción dialéctica de las ciencias naturales durante la primera mitad y a mediados del siglo XIX 180

CAPITULO IV

DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA EN RUSIA DURANTE EL PERÍODO DE CRISIS DEL RÉGIMEN DE SERVIDUMBRE Y DE PASO AL CAPITALISMO (1825 A 1860). LA FILOSOFÍA MATERIALISTA DE LA DEMOCRACIA REVOLUCIONARIA RUSA 209

1. Los ilustrados rusos de 1830 a 1850 y sus ideas filosóficas 217

2. V. G. Belinski y su contribución al desarrollo de la filosofía y la estética 224
3. A. I. Herzen y su papel en el desarrollo de la filosofía materialista... 238
4. Las ideas filosóficas de N. P. Ogariov 253
5. Las concepciones filosóficas de los "petrashevtsi" 260
6. Los naturalistas rusos avanzados y su defensa del materialismo en la primera mitad del siglo XIX 267
7. La filosofía materialista de la democracia revolucionaria rusa entre 1850 y 1870. N. G. Chernishevski y su papel en el desarrollo del materialismo 272
8. N. A. Dobroliúbov y sus concepciones filosóficas 306
9. D. I. Pisarev y su papel en la lucha por el materialismo 314
10. I. M. Séchenov y su obra "Reflejos del cerebro" 320

CAPITULO V

El pensamiento filosófico y sociológico avanzados de los pueblos de la U.R.S.S. durante el período de desintegración del feudalismo y de transición al capitalismo (primera mitad y mediados del siglo XIX) 327
1. Ucrania 330
2. Bielorrusia y Lituania 335
3. Georgia 339
4. Azerbaidján 343
5. Armenia 345
6. Asia Central y Kazajstán 348
7. Letonia y Estonia 351
8. Moldavia 355

CAPITULO VI

La filosofía y la sociología avanzadas en los países de Europa Oriental durante el período de desintegración del feudalismo y de formación de las relaciones capitalistas (primera mitad y mediados del siglo XIX) 359
1. Polonia 360
2. Pueblos de Yugoslavia 376
3. Rumania 393
4. Pueblos checo y eslovaco 402
5. Hungría 412
6. Bulgaria 418

CAPITULO VII

El pensamiento filosófico y sociológico en los Estados Unidos de América desde 1830 hasta el comienzo de la guerra civil de 1861 a 1865 440
1. Las doctrinas sociológicas en los Estados Unidos. Propagación de las ideas del socialismo utópico 442
2. Las ideas filosóficas de R. Emerson y de otros miembros del Club Trascendental. Las ideas materialistas en los trabajos científicos ... 445

CAPITULO VIII

Desarrollo de la filosofía y la sociología en los países iberoamericanos en el período de desintegración del feudalismo y de transición al capitalismo (desde comienzos del siglo XIX hasta 1870) 454

CAPITULO IX

Las ideas filosóficas y sociológicas en la India, China y el Japón en el período de desintegración y crisis del feudalismo (fines del siglo XVIII y mediados del XIX) 469
1. India 470
2. China 483
3. Japón 499
Conclusión 509
Bibliografía y fuentes 529
Indice de nombres 561
Indice de conceptos 571

PROLOGO

En este segundo tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se estudia el desarrollo del pensamiento filosófico en Inglaterra, Francia y Alemania durante el período que se extiende desde la revolución burguesa de Francia de 1789 hasta la revolución de 1848, es decir, hasta la aparición del movimiento proletario y revolucionario y el nacimiento del marxismo. En el presente tomo se examina también la trayectoria seguida por el pensamiento filosófico y sociológico en Rusia, Polonia, Yugoslavia, Rumania, Bohemia y Eslovaquia, Hungría y Bulgaria durante el período de crisis y decadencia del régimen feudal y de consolidación del capitalismo hasta que, en esos países, surge el movimiento obrero revolucionario y se difunde el marxismo, o sea aproximadamente desde fines del primer cuarto del siglo XIX hasta los años 60-70 de ese siglo. En este tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se expone igualmente el pensamiento filosófico y sociológico de los Estados Unidos de América en el segundo cuarto del siglo XIX y a mediados de ese mismo siglo, es decir, hasta la guerra civil de 1861-1865. Por lo que toca a los países latinoamericanos, se expone desde principios del siglo XIX hasta los años 70 de ese mismo siglo, o sea durante el período de desintegración del feudalismo y de consolidación del régimen capitalista en dichos países. El tomo II comprende, a su vez, una exposición histórica del pensamiento filosófico de la India, China y Japón durante el período de desintegración y crisis del régimen feudal y de nacimiento de las relaciones capitalistas en esos países, es decir, desde finales del siglo XVIII, aproximadamente, hasta los años 60 del XIX.

En el presente volumen se asigna un lugar muy importante a la historia de las doctrinas filosóficas y sociológicas en Europa Occidental, historia que abarca el período final del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Se trata de las doctrinas que precedieron inmediatamente al marxismo y que constituyen sus fuentes teóricas (la filosofia clásica alemana, el socialismo utópico crítico —principalmente el francés— y la economía política inglesa). También se concede gran importancia al esclarecimiento de la significación filosófica de los grandes descubrimientos de las ciencias naturales en el siglo XIX, que constituyen las premisas científico-naturales del marxismo.

Gran atención se concede en este volumen a la filosofía materialista de los demócratas revolucionarios, que tanto en Rusia como en otros países de Europa Oriental es, en el siglo XIX, la expresión teórica del movimiento liberador de los campesinos en las condiciones del paso del feudalismo al capitalismo en dichos países.

La historia del rico y variado pensamiento filosófico y sociológico de

los pueblos del continente americano y de los países de Oriente, desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX, cuyas corrientes progresistas se hallaban vinculadas a los movimientos liberadores contra el feudalismo y el yugo extranjero, se exponen en esta obra en forma concisa, puesto que el pensamiento filosófico de esos países no se ha estudiado suficientemente, hasta ahora, en la literatura marxista.

Los originales del presente volumen de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA han sido revisados y preparados para su impresión por las siguientes personas: M. A. Dynnik, profesor y doctor en Ciencias filosóficas; M. T. Iovchuk, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.; B. M. Kedrov, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la República Federativa de Rusia y doctor en Ciencias filosóficas, y O. V. Trajtenberg, miembro efectivo de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la República Federativa de Rusia y doctor en Ciencias filosóficas.

Los capítulos y apartados del tomo II de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA han sido escritos por los siguientes autores:

Capítulo I: M. A. Dynnik y O. V. Trajtenberg; B. M. Kedrov (parte relativa a las ciencias naturales), M. P. Baskin (los ilustrados alemanes) y T. I. Oizerman (filosofías de Fichte y Schelling, y la teoría del conocimiento de Kant).

Capítulo II: M. P. Baskin (la desintegración de la escuela hegeliana), M. M. Grigorian (la filosofía de Feuerbach) y T. I. Oizerman.

Capítulo III: M. A. Dynnik, B. M. Kedrov y O. V. Trajtenberg; V. M. Kaganov (las ideas de Darwin) e I. S. Narski (el positivismo de Comte).

Capítulo IV: M. T. Iovchuk; Z. V. Smirnova (concepciones de los ilustrados en los años 30-40 del siglo XIX y filosofía de Belinski), I. Y. Schipanov (la filosofía de Herzen), N. G. Tarakanov (la concepción del mundo de Ogariov), V. E. Evgrafov (las ideas de los "petrashevtsi"), N. F. Ovchinnikov (las ideas de Lobachevski), V. M. Kaganov (la lucha de los investigadores rusos de la naturaleza en pro del materialismo durante la primera mitad del siglo XIX; la concepción del mundo de Séchenov) y P. T. Belov (la concepción del mundo de Písarev).

Capítulo V: M. I. Nóvikov (el pensamiento filosófico de Ucrania), I. N. Luschizki (el pensamiento filosófico de Bielorrusia), Y. I. Zhiugzhda (el pensamiento filosófico de Lituania), A. A. Kutelia (el pensamiento filosófico de Georgia), V. Y. Samedov (el pensamiento filosófico de Azerbaidjan), J. N. Nomdzhian (el pensamiento filosófico de Armenia), J. Adilguireev y N. Dzhandilguin (el pensamiento filosófico de Kazajstán), M. Zand, A. Mirzoev e I. M. Mumimov (el pensamiento filosófico de los pueblos del Asia Central), V. P. Samson (el pensamiento filosófico de Letonia), G. I. Naan (el pensamiento filosófico de Estonia), y P. A. Kovchegov y N. A. Agasieva (el pensamiento filosófico de Moldavia).

Capítulo VI: I. S. Narski (la filosofía de Polonia), V. G. Karasev (la filosofía de los pueblos de Yugoslavia), grupo de autores del Instituto de Filosofía de la República Popular Rumana bajo la dirección del académico K. I. Gulián y del profesor I. Banu (la filosofía de Rumania), E. Y. Kolman (la filosofía de Bohemia y Eslovaquia), Laslo Matraz, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la República Popular Hún-

gara, con la colaboración de M. A. Hevcshi (la filosofía de Hungría), L. V. Vorobiov (la filosofía de Bulgaria) y M. T. Iovchuk.

Capítulo VII: M. P. Baskin.

Capítulo VIII: R. Burguete Ayala y Zh. A. Basarián.

Capítulo IX: N. P. Anikeev y V. V. Brodov (la filosofía de la India), N. G. Senin (la filosofía de China) e I. B. Radul-Zatulovski (la filosofía de Japón).

En la revisión y preparación del libro para su impresión ha participado V. M. Kaganov.

Los autores y redactores de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA hacen constar con profundo agradecimiento la ayuda que les han prestado I. E. Amlinski, A. A. Bazhenova, A. M. Bogotudinov, M. M. Grigorián, M. A. Lenov (fallecido), A. A. Makarov, S. V. Nikolski, N. F. Ovchinnikov, D. F. Octrianin, S. A. Pokrovski, M. V. Reztsova, B. Y. Slivker, G. A. Chariev, T. N. Chentsova (fallecida), Yan Hin-Shun y otros camaradas que han puesto a la disposición del equipo de redacción de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA sus propios materiales, los cuales han sido utilizados, en mayor o menor medida, en la publicación del presente volumen.

Los autores y redactores expresan también su agradecimiento a los investigadores científicos soviéticos que han participado en la recensión de los materiales del segundo tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA y que han contribuido con sus observaciones a la preparación del libro.

Los autores y redactores hacen constar con profundo agradecimiento la valiosa ayuda prestada por los investigadores científicos de la República Popular China, Checoslovaquia, Rumania, Hungría y Bulgaria en la preparación de los apartados correspondientes, y extienden este agradecimiento a los miembros de la Academia Servia de Ciencias, que han aportado valiosas observaciones y sugestiones sobre el apartado relativo a la historia del pensamiento filosófico de los eslavos del sur.

Proponiéndose mejorar en el futuro el contenido de este libro, sus autores y redactores ruegan a los lectores que envíen a la dirección del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Voljonka, 14, Moscú, sus opiniones, observaciones y deseos, a fin de tenerlos en cuenta al prepararse la segunda edición de esta obra.

CAPITULO I

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN ALEMANIA DURANTE EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL REGIMEN FEUDAL Y DE TRANSITO AL CAPITALISMO (FINALES DEL SIGLO XVIII Y COMIENZOS DEL XIX). LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el desarrollo económico de algunos países de Europa Occidental por la vía capitalista alcanzó un nivel relativamente alto.

El acontecimiento más importante de aquel tiempo en la vida económica de la sociedad capitalista fue la revolución industrial de Inglaterra. El enorme auge de la industria inglesa, iniciado en 1760, no sólo abarcó la producción textil —rama fundamental de la industria de Inglaterra—, sino que se extendió a todas las ramas de la producción. En el curso de varios decenios, Inglaterra dejó de ser un país con una industria insignificante y poco desarrollada, de escasa población —principalmente agrícola— y con las pequeñas ciudades habituales de aquel tiempo, para transformarse en el más poderoso Estado capitalista, con una fuerte influencia económica y política sobre todos los países del mundo. Las grandes ciudades fabriles, que abastecían de productos suyos a todo el mundo, la introducción de las máquinas por todas partes, la aplicación de la energía del vapor de agua y el desarrollo de las vías de comunicación, todo ello cambió radicalmente la vida económica de la sociedad, dando origen a nuevas clases sociales y a nuevas relaciones entre ellas.

En la Francia de los años 1789-1794 se produjo la gran revolución burguesa, que destruyó el feudalismo y abrió una ancha vía al incremento de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista. Se entró entonces en la época de la consolidación del capitalismo en Europa Occidental. Se derrumbaron las viejas relaciones sociales de carácter feudal, los regímenes políticos monárquicos, así como las tradicionales concepciones religiosas vinculadas a ellos. Sectores de la población cada vez más amplios se vieron arrastrados a la producción capitalista e incorporados a los movimientos político-sociales. Estos desplazamientos económico-sociales, operados directamente en Inglaterra y Francia, tuvieron una significación para toda Europa y, cabe decir también, una significación histórico-universal, puesto que influyeron inmensamente en la trayectoria de desarrollo de todos los demás países del mundo.

A diferencia de Inglaterra y Francia, Alemania seguía siendo a fines del siglo XVIII y principios del XIX un país atrasado desde el punto de vista económico y político, en el que dominaban, como en otros tiempos,

las relaciones feudales de producción y un régimen político feudal. Alemania, que se denominaba oficialmente "Sacro Imperio Romano Germánico", sólo era en aquel entonces un conglomerado de aproximadamente 300 pequeños Estados independientes, que constituían el patrimonio feudal de reyes, electores, obispos y de otros príncipes seglares y eclesiásticos. Cada príncipe se comportaba con sus súbditos como un déspota absoluto. El desmembramiento económico y social de Alemania era el principal obstáculo en la vía de su desarrollo capitalista.

La gran propiedad territorial, las numerosas supervivencias de la servidumbre de la gleba, el régimen corporativo en las ciudades y la existencia de gran número de Estados alemanes enanos, formalmente independientes los unos de los otros, con un régimen monárquico absolutista, todo ello frenaba el desarrollo del capitalismo en Alemania y el proceso de unificación de la burguesía, en escala nacional, en una clase única, consciente de su fuerza y de su influencia. La situación geográfica desfavorable de los Estados alemanes (su alejamiento del Océano Atlántico, que se había convertido en aquel tiempo en la ruta principal del comercio mundial), las numerosas guerras a las que se vieron arrastrados los Estados alemanes, especialmente la Guerra de los Treinta Años, que asoló a Alemania, retrasaron aún más el desarrollo de las relaciones capitalistas en las entrañas del régimen feudal. Al mismo tiempo, los avances del capitalismo en otros países (sobre todo en Inglaterra), aunque también creaban premisas reales para el progreso capitalista de Alemania, sin embargo, influyeron negativamente en las viejas ramas de la producción alemana, basadas en el trabajo manual. "La introducción de la máquina de vapor y la supremacía de la industria inglesa, que tan rápidamente se había desarrollado, destruyeron la vieja industria alemana." [1] La difusión de la máquina de vapor, que había desempeñado un papel inmenso en el desarrollo de Inglaterra, de Francia y de otros países, condujo en Alemania a la destrucción de la producción artesanal, sin que ello acarreara, por otra parte, un intenso desarrollo de la gran industria.

La situación de Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII era muy grave. Refiriéndose a este período de la historia alemana, escribía Engels: "Nadie se sentía bien. Los oficios, el comercio, la industria y la agricultura del país habían llegado a su nivel más bajo. Los campesinos, los artesanos y los patronos sufrían doblemente: a causa del gobierno parasitario y a causa del mal estado de cosas. Los nobles y los príncipes se encontraban con que sus ingresos no podían cubrir sus gastos, cada vez mayores, pese a que sacaban todo el jugo posible a sus súbditos. Todo andaba mal y en el país entero reinaba un descontento general. No había instrucción ni se disponía de medios para influir sobre la conciencia de las masas; no existían la libertad de comercio ni la opinión pública, ni siquiera un comercio, aunque fuera poco importante, con otros países; no existía nada, excepto la bajeza y el egoísmo; todo el pueblo estaba imbuido de un espíritu ruin, servil y mercantilista. Todo estaba podrido, relajado y a punto de hundirse, y no podía esperarse un cambio favorable, ya

[1] C. Marx y F. Engels, *Revolución y contrarrevolución en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 1ª ed. rusa, t. VI, 1ª parte, 1930, pág. 17.

que la nación ni siquiera tenía fuerzas para retirar el cadáver descompuesto de las instituciones ya caducas." [2]

La revolución burguesa de Francia, señalaba Engels, "cayó exactamente como un rayo sobre este caos llamado Alemania".[3] Una parte de los Estados limítrofes con Francia sufrieron directamente la influencia liberadora de la revolución francesa. Los gobiernos europeos reaccionarios, que habían emprendido una guerra contra la Francia revolucionaria, sufrieron un descalabro. El territorio de Alemania se convirtió en campo de batalla. Las tropas francesas revolucionarias —escribía Engels— "expulsaron a la jauría formada por los nobles, obispos y abades, así como por los pequeños príncipes que durante tanto tiempo habían desempeñado en la historia el papel de marionetas".[4] En el curso de la guerra librada por los reyes feudales contra la Francia republicana se puso de relieve palmariamente no sólo la debilidad económica de Alemania, sino también su debilidad política.

Las guerras de Francia contra los Estados feudales de Europa asestaron un duro golpe al feudalismo y absolutismo en Alemania. El número de Estados alemanes se redujo a varias decenas, y en algunos de ellos fue implantada una legislación burguesa. Resultaba evidente que para superar el atraso económico y político del país se necesitaba una serie de transformaciones burguesas.

La derrota de las tropas prusianas por las francesas en Jena y Austerlitz y la conquista de Berlín por las tropas de Napoleón I avivaron la efervescencia revolucionaria de las masas y fortalecieron el espíritu de oposición de los círculos burgueses contra el régimen feudal y el absolutismo. Inicióse entonces en Alemania un impetuoso auge nacional. "La paz de Tilsit fue la más grande humillación para Alemania, pero, al mismo tiempo, marcó también un viraje hacia el más grande auge nacional." [5] La lucha contra el ejército napoleónico, que se había apoderado de algunos Estados alemanes, se transformó en un movimiento nacional, de contenido democrático-burgués. Las masas populares y los elementos burgueses más avanzados, que poco después de la derrota de Napoleón en Rusia habían empuñando las armas contra los invasores napoleónicos, exigían una Constitución y la unificación de Alemania.

Así, pues, a fines del siglo XVIII y a principios del XIX Alemania conoció varios acontecimientos históricos importantes que revelaron palmariamente la podredumbre del régimen económico feudal y de la supraestructura política correspondiente.

En una época en que Inglaterra y Francia avanzaban rápidamente por la vía del progreso capitalista, Alemania continuaba vegetando en las condiciones de un régimen feudal en descomposición. "Si Alemania —escribía Marx— sólo ha acompañado con la actividad abstracta al desarrollo de los pueblos modernos, sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos cierto que, de otra parte, ha compartido los

[2] F. Engels, *La situación en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. II, Moscú, 1955, págs. 561-562.
[3] Ibidem, pág. 562.
[4] Ibidem, pág. 563.
[5] V. I. Lenin, *La tarea principal de nuestros días.* V. I. Lenin, *Obras completas,* 4ª ed. rusa, t. XXVII, pág. 136.

sufrimientos de este mismo desarrollo, sin participar de sus goces ni de su parcial satisfacción." [6]

Refiriéndose a los ideólogos de la burguesía alemana, decía Marx que los alemanes sólo han pensado lo que otros pueblos han hecho; en esto se reflejaban profundamente las contradicciones del desarrollo económico y político de la Alemania de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. "Así como los pueblos antiguos —decía Marx— vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra poshistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania." [7]

Es sabido que los alemanes progresivos acogieron con entusiasmo el comienzo de la revolución francesa de 1789. Los estudiantes de la Universidad de Tubinga (entre ellos Hegel, que a la sazón era ya un joven filósofo) plantaron el árbol de la libertad. Schelling tradujo al alemán "La Marsellesa". Pero cuando el ejército francés, después de derrotar a las tropas prusianas, en 1792, ocupó la ribera izquierda del Rin y se estableció en Maguncia la Convención Nacional, que proclamó la incorporación de la República de Maguncia a Francia, este movimiento no encontró apoyo en la burguesía de los demás Estados alemanes y fue aplastado fácilmente por las tropas prusianas. Y cuando la burguesía francesa revolucionaria llevó al cadalso a Luis XVI e instauró el poder de los jacobinos, los mismos burgueses alemanes que, al principio, eran entusiastas amigos de la revolución, se convirtieron entonces en sus enemigos más encarnizados. Una gran parte de la burguesía alemana, a la par que la nobleza, se indignó con los "horrores" de la revolución, es decir, con la dictadura jacobina, aunque seguía interesada, como antes, en una transformación burguesa del país.

La burguesía alemana, que se había desarrollado principalmente en el terreno del comercio y de la producción artesanal y manufacturera (pues las grandes empresas capitalistas casi no existían en Alemania a fines del siglo XVIII y principios del XIX), estaba vinculada a los señores feudales, que a la sazón dominaban en el país, por los servicios que les prestaba. La burguesía alemana cumplía los encargos de las numerosas cortes principescas, satisfacía asimismo los pedidos de los aristócratas, atendía a las guarniciones militares acantonadas en las pequeñas ciudades, a la administración estatal, etc. Como el mercado interior estaba muy poco desarrollado y las posibilidades del comercio en el mercado exterior eran muy limitadas, los representantes de las castas dominantes y los numerosos funcionarios eran habitualmente los principales compradores. Así, pues, la burguesía estaba ligada a ellos, sobre todo en los primeros tiempos, en cada uno de los pequeños Estados alemanes.

La burguesía alemana, que a consecuencia del desmembramiento del país no formaba un todo único, era una clase débil y medrosa. Deseaba que en Alemania se realizasen las transformaciones burguesas llevadas a cabo al otro lado del Rin, pero estaba dispuesta a contentarse con las refor-

[6] C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*. C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958, pág. 11.

[7] Ibídem, págs. 7-8.

mas a medias, que habían comenzado a implantar en algunos Estados alemanes los representantes más sagaces de la casta noble dominante. Así, por ejemplo, en Prusia se permitió a los campesinos que pudieran liberarse, mediante pago, del cumplimiento de las obligaciones feudales, y quedó abolida formalmente la dependencia personal de los campesinos respecto de los terratenientes. Cierto es también que todas estas reformas, después de tropezar con la resistencia de la reacción terrateniente, pronto quedaron reducidas de hecho a nada.

Como en otros tiempos, los ideólogos de la burguesía depositaban sus esperanzas, en parte, en el curso espontáneo de los acontecimientos, que impulsaban objetivamente el desarrollo capitalista y la unidad de Alemania, y, en parte también, confiaban en la iniciativa de las "capas superiores" de la sociedad, las cuales no podían dejar de tener en cuenta el desarrollo de la economía burguesa, así como el poder económica cada vez mayor de la burguesía. Era necesario —según escribía, por ejemplo, J. G. Fichte, uno de los representantes de la filosofía clásica alemana— reanimar la industria, mejorar la agricultura, las manufacturas, las fábricas, fomentar la producción de máquinas, estimular los descubrimientos e inventos, mecanizar el trabajo y ayudar por todos los medios al progreso de las ciencias naturales.

Estas ideas de carácter burgués se aproximaban a las formuladas po los ilustrados franceses en el siglo XVIII, en vísperas de la revolución bur guesa de Francia.

Marx calificó la filosofía de uno de los representantes de la filosofía clásica alemana, la de Kant, de teoría alemana de la revolución francesa.[8] Esta caracterización de Marx tiene un sentido muy profundo y puede aplicarse también al primer período de actividad de otros exponentes de la filosofía clásica alemana, como Schelling, Fichte y Hegel.

Pero la teoría alemana de la revolución francesa se distinguía de las ideas de los ilustrados franceses en que los filósofos alemanes, al reflejar en sus concepciones el proceso de desarrollo de la revolución francesa, consideraban que las conquistas políticas y jurídicas efectivas, alcanzadas por la revolución de 1789-1794, eran en esencia inasequibles para Alemania. Así, por ejemplo, en la filosofía de Kant la república es sólo un postulado de la razón práctica, sólo un deber que guía a los hombres de buena voluntad; pero, en la práctica, la república es un ideal inalcanzable. Semejante interpretación de la revolución burguesa de Francia reflejaba la debilidad real de la burguesía alemana en el terreno económico y político, a la vez que las peculiaridades de su trayectoria histórica, a las que nos hemos referido anteriormente.

En su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* señalaba que, al igual que en la Francia del siglo XVIII, también en la Alemania del XIX la "revolución filosófica" sirvió de prólogo a la revolución política, pero advertía asimismo que ambas "revoluciones filosóficas" no se parecían entre sí.

No sólo las ideas político-sociales de los ideólogos de la burguesía alemana, sino también las filosóficas, se distinguían esencialmente de las

[8] C. Marx, *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*. C. Marx y F. Engels, *Obras completa*, 2ª ed. rusa, t. I, pág. 88.

concepciones político-sociales y filosóficas de los ideólogos de la burguesía francesa revolucionaria, es decir, de los ilustrados y materialistas franceses. Mientras que las ideas de los ilustrados franceses del siglo XVIII conducían, por regla general, a la negación revolucionaria del antiguo régimen, los ideólogos burgueses alemanes de fines del XVIII y comienzos del XIX se trazaban como ideal el compromiso entre lo viejo y lo nuevo, la transformación gradual del antiguo régimen, su renovación por medio de reformas, etc.

Aunque los ilustrados y los filósofos idealistas alemanes reconocían la necesidad de realizar transformaciones radicales de carácter económico-social, se oponían a que se implantaran por vía revolucionaria.

Los materialistas franceses estaban profundamente convencidos de que un nuevo régimen social no podía triunfar sin una intervención consciente en el proceso histórico. No confiaban en la marcha espontánea de los acontecimientos y ponían todas sus esperanzas en una reestructuración de la sociedad acorde con las "exigencias de la razón y de la naturaleza humana". En cambio, los ideólogos alemanes de finales del siglo XVIII depositaban sus principales esperanzas en el curso "natural" de la vida social, y, a causa de la debilidad y del espíritu conservador de la burguesía alemana, rechazaban la transformación revolucionaria de la sociedad. Semejante actitud antirrevolucionaria hacia la transformación burguesa de Alemania es uno de los rasgos más característicos de las ideas conservadoras sobre la sociedad y la revolución; este rasgo es propio de los filósofos burgueses de Alemania. Así, por ejemplo, en Hegel hallamos también el reconocimiento de que el desarrollo histórico de Alemania es irresistible y, a la vez, el convencimiento de que este proceso se opera lentamente, de un modo gradual, "casi imperceptiblemente". De aquí que sea comprensible su actitud hacia la revolución burguesa de Francia de 1789-1794. Por un lado, la valora muy altamente, calificándola de "majestuosa ascensión del Sol" y de comienzo de una nueva época; por otro, subraya que la revolución es una "forma inferior" del desarrollo del "espíritu subjetivo", que tiene conciencia de que la realidad misma es racional, de que se halla sujeta a leyes y se desarrolla de lo inferior a lo superior. Pero la fase superior, según Hegel, es la conformidad, la conciliación de la razón subjetiva humana con la realidad, que encarna en sí a la razón universal, objetiva y absoluta.

En las reaccionarias ideas político-sociales de los filósofos idealistas alemanes, Schelling, Fichte y Hegel, correspondientes al período más tardío de su actividad, es decir, cuando ya se habían convertido en adversarios de los ideales de la revolución francesa, se manifiesta la supeditación de los ideólogos de la medrosa burguesía alemana a los intereses y al espíritu de la reacción *junker*-terrateniente.

A diferencia de los materialistas franceses, los ideólogos de la débil burguesía alemana de fines del XVIII y principios del XIX —clase social incapaz de conquistar el poder— eran idealistas, creadores de sistemas filosóficos extremadamente abstractos, especulativos, es decir, de sistemas divorciados de la vida práctica que rechazaban la transformación revolucionaria de la realidad. También en esto se revelaba claramente la diferencia entre el desarrollo burgués de Alemania y el desenvolvimiento del capitalismo en Francia. Precisamente esta debilidad económica y po-

lítica de la burguesía alemana, así como su temor a las acciones revolucionarias antifeudales (entre ellas, las dirigidas contra su ideología dominante: la religión) halló su expresión regular en los sistemas idealistas de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y otros idealistas alemanes, que se pronunciaron contra el pensamiento ilustrado y materialista francés.

Ahora bien, ¿qué es lo que sirvió, en este caso, de fundamento histórico para que se desarrollara el elemento progresivo de estas doctrinas, a saber, la dialéctica, contenida en la filosofía clásica alemana? La cuestión estriba en que los idealistas alemanes de fines del XVIII y principios del XIX basaban sus doctrinas filosóficas en la considerable experiencia histórica aportada por el desarrollo burgués de Europa, y en las adquisiciones de la filosofía anterior, a la vez que tomaban en cuenta, en cierto grado, los nuevos datos del progreso científico.

La revolución burguesa de Francia, preparada ideológicamente por los materialistas franceses, vino a mostrar palmariamente que la vida social no es algo inmutable, estático, siempre idéntico a sí mismo. Las transformaciones sociales, realizadas durante los siglos XVII-XVIII, la modificación radical del ritmo de desarrollo social, el progreso industrial que, en breve tiempo, incrementó la producción de bienes materiales en proporciones jamás vistas, el sometimiento de una fuerza natural tan poderosa como el vapor, los acontecimientos revolucionarios de Francia y de otros países, la guerra liberadora de Norteamérica contra Inglaterra, etc., todo esto no sólo cambió la vieja faz —en gran parte anquilosada— de la vida social, sino que asestó un durísimo golpe a las concepciones conservadoras y metafísicas. Mientras que para los defensores del reaccionario régimen feudal imperante en Alemania, todas estas inmensas transformaciones representaban un cataclismo histórico-universal, para los partidarios de la sociedad burguesa, por el contrario, esa tempestuosa época revolucionaria era algo necesario y saludable, a la vez que cobraban conciencia de la fuerza de ley del desarrollo, del progreso. Pero la debilidad y el atraso de la burguesía alemana y de sus ideólogos se manifestaban también en que valoraban e interpretaban de un modo idealista, y con frecuencia imbuidos de un espíritu reformista, la experiencia histórica de la época de las revoluciones burguesas, aunque reconocían la justeza de las transformaciones sociales con respecto al pasado feudal. Todo lo cual dejaba su huella en la concepción del mundo de los filósofos idealistas burgueses de Alemania.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, el pensamiento alemán era la prolongación y el desarrollo, conforme a leyes, de algunas tendencias filosóficas avanzadas de los siglos XVII-XVIII.

Históricamente, los precursores de la filosofía clásica alemana fueron pensadores tan eminentes como el filósofo y matemático francés Descartes, el materialista holandés Spinoza, el filósofo y hombre de ciencia alemán Leibniz, los ilustrados alemanes de finales del siglo XVIII (Lessing, Schiller y Goethe) y otros. Las teorías filosóficas de estos pensadores contenían profundas ideas dialécticas.

La filosofía clásica alemana se desarrolló también en unas condiciones de progreso de las ciencias naturales en los países europeos, que aportaron durante el siglo XVIII y comienzos del XIX algunos grandes descubrimientos. Estos descubrimientos pusieron de relieve el carácter dialéctico

de los procesos y fenómenos de la naturaleza y plantearon la necesidad de crear el método dialéctico.

A finales del siglo XVIII, los investigadores de la naturaleza comenzaron a estudiar sistemáticamente las formas no mecánicas del movimiento de la materia, a saber: las formas física, química y biológica. M. V. Lomonósov descubrió y demostró experimentalmente la ley de la conservación de la materia y del movimiento. Teniendo en cuenta, ante todo, las transformaciones químicas de las sustancias, Lomonósov expresó la idea de que el calor es una forma específica —es decir, molecular— del movimiento de la materia. El gran investigador materialista de la naturaleza Priestley y el químico Scheele descubrieron el oxígeno, mientras que el gran químico francés Lavoisier, basándose en este descubrimiento, rechazaba la teoría de la existencia de una materia combustible especial o materia "imponderable" (el flogisto), con lo cual sentaba las firmes bases de la teoría de la combustión y de la oxidación en general. Después de venir a tierra la teoría del flogisto y aunque todavía no se renunciaba a otras "materias imponderables" del género del "calórico" o de las materias "imponderables" de la luz y del sonido, las ciencias naturales comenzaron ya a acercarse al descubrimiento de que el calor, la luz y la electricidad, es decir, la diversidad cualitativa de la naturaleza en general, no son sino formas específicas del movimiento de la materia. En la química, gracias a la ley de la composición química de las sustancias y, sobre todo, a la ley de las proporciones simples y múltiples, descubierta por J. Dalton en Inglaterra, se puso en claro la dependencia de los cambios cualitativos de un cuerpo respecto de su composición cuantitativa. El análisis de los procesos químicos fue minando poco a poco la concepción mecanicista unilateral del movimiento como simple desplazamiento de los cuerpos, concepción que era, a la sazón, la que dominaba en la ciencia. También contribuyó considerablemente a ello el progreso de los conocimientos científicos sobre la electricidad: el descubrimiento de la electricidad positiva y negativa como formas diametralmente opuestas de ella, pero a la vez unidas íntimamente; la formulación de la ley de la acción recíproca entre los cuerpos electrizados; el descubrimiento de la acción peculiar, desde el punto de vista cualitativo, de la electricidad sobre los tejidos musculares animales (descubrimiento de Galvani), el estudio de los nexos entre los procesos químicos y los eléctricos (descubrimiento del fenómeno de la electrólisis, y otros), etc.

La idea del desarrollo penetraba cada vez más profundamente en las ciencias naturales. En 1755, Kant expuso su famosa hipótesis cosmogónica, conforme a la cual la Tierra y todo el sistema solar se concebían surgiendo en el tiempo. "...El descubrimiento de Kant era el punto de partida para el progreso ulterior. Si la Tierra era algo que se había formado, también deberían haberse formado su estado geológico, geográfico y climático, así como sus plantas y animales; la Tierra no sólo debía tener su historia de coexistencia en el espacio, sino también de sucesión en el tiempo." [9]

[9] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, pág. 59.

El gran poeta y sabio alemán J. W. Goethe expuso algunas ideas avanzadas sobre los problemas de la anatomía comparada y de la geología. Las investigaciones sobre vegetales y animales fósiles, realizadas por el eminente naturalista francés Cuvier, demostraron, a despecho de sus propias conclusiones teóricas, que el mundo vegetal y animal había conocido un desarrollo durante todo el pasado geológico de la Tierra. Así lo atestiguaban los datos de la anatomía comparada. Las ideas evolucionistas fueron defendidas en Francia por Joffroy Saint-Hilaire y Buffon; a comienzos del siglo XIX, Lamarck expuso su teoría de la evolución, que se anticipó considerablemente a la teoría del desarrollo, aparecida mucho más tarde en la biología. La refutación del preformismo en la ciencia biológica significó un duro golpe para la vieja concepción metafísica de la materia viva. De acuerdo con el preformismo, el germen contiene íntegramente los caracteres del individuo biológico adulto; por tanto, con respecto a él no hace nada nuevo. El mérito de haber refutado esta teoría corresponde al sabio alemán C. Wolff, que llegó a ser miembro de la Academia de Ciencias de Rusia. Como señalaba Engels, ya a principios del siglo XIX "se habían formado la geología, la embriología, la fisiología vegetal y animal y la química orgánica...; por todas partes surgían, sobre la base de estas nuevas ciencias, atisbos geniales (por ejemplo, los de Goethe y Lamarck) de la que más tarde había de ser la teoría de la evolución".[16]

Los grandes descubrimientos de las ciencias naturales del siglo XVIII y principios del XIX se reflejaron, en cierto grado, en las teorías de los representantes de la filosofía clásica alemana (Kant, Schelling y, sobre todo, Hegel) y fueron las premisas científico-naturales necesarias de sus geniales ideas dialécticas. Estos descubrimientos demostraban que, ya a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, las ciencias naturales comenzaban a estar maduras para llegar a una generalización dialéctica y que era necesario crear un nuevo método, el método dialéctico de pensamiento y de investigación, que reflejase adecuadamente las leyes objetivas de la naturaleza, a cuyo descubrimiento ya se habían acercado de plano. De la misma manera que los filósofos e investigadores de la naturaleza, empezando por Bacon y Galileo, procedieron en el siglo XVII, de un modo espontáneo, a forjar el método metafísico de conocimiento científico, que era el que correspondía entonces al nivel y a las tareas de la ciencia, así también los filósofos alemanes, especialmente Hegel, trataron de crear, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, un nuevo método para la ciencia, el método dialéctico. Sin embargo, en la filosofía alemana de esa época, dicha tarea se cumplió en forma inconsecuente y contradictoria, sobre bases idealistas, ajenas al espíritu materialista de las ciencias naturales.

Tales fueron las condiciones históricas y las premisas ideológicas de la aparición y del desarrollo de la filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y principios del XIX.

[16] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 348.

1. Los ilustrados alemanes del siglo XVIII. Herder, Lessing, Schiller y Goethe.

A finales del siglo XVIII, la lucha ideológica de los portavoces de las capas avanzadas de la burguesía y de los círculos progresivos de la nobleza contra la ideología feudal cobró expresión, en Alemania, en la tendencia ilustrada del pensamiento social. Lessing, Schiller, Goethe y otros ilustrados alemanes denunciaron en sus obras el despotismo feudal y señalaron la necesidad de forjar la unidad nacional del pueblo alemán y de asegurar el libre desarrollo de la cultura nacional alemana. Los ilustrados contribuyeron considerablemente al desenvolvimiento de una cultura humanista alemana, dirigida contra la opresión feudal.

Estos pensadores apreciaban altamente la lengua nacional alemana y condenaban la tradición medieval que exigía que las ideas científicas y filosóficas se expusieran en latín, lengua incomprensible para la mayor parte de la población. Al igual que los ilustrados franceses, dichos pensadores criticaban la teología, combatían la escolástica y defendían el librepensamiento. Es cierto que, dado el atraso de su país, los ilustrados alemanes no adoptaron las posiciones del ateísmo; sin embargo, en las condiciones de la época, incluso una crítica a medias de la religión desempeñaba un papel progresivo y contribuía al desmoronamiento de la ideología feudal.

Gran mérito de los ilustrados alemanes fue su lucha ideológica contra los privilegios de casta de los feudales. Proclamaban que todos los hombres nacen iguales y que los representantes del "tercer estado" no cedían en nada, por sus cualidades morales, a los miembros de las castas privilegiadas. La persona humana tiene derecho a la felicidad y a desenvolverse libremente, decían los ilustrados alemanes, y agregaban: el ascetismo medieval es enemigo de la humanidad.

Uno de los primeros exponentes de la Ilustración alemana, el famoso poeta Klopstock, desarrolló las ideas humanistas y exhortó a la unificación nacional de Alemania.

Gracias a su optimismo, a su fe en un porvenir feliz para su pueblo, a su anhelo de vivir en amistad con otros pueblos y a su odio a las guerras dinásticas, feudales —sentimientos que expresaban la elevación del autoconocimiento nacional del pueblo alemán—, los ilustrados alemanes crearon una obra que es hoy orgullo nacional de la Alemania democrática de nuestros días. Los dirigentes del Partido Socialista Unificado de Alemania han señalado, más de una vez, el carácter progresivo de las tradiciones de la Ilustración alemana.

Los ilustrados alemanes apreciaban en alto grado la filosofía progresiva, tanto la de Alemania como la de otros pueblos. Se interesaban por la filosofía de Spinoza, exaltaban a Diderot y, en la filosofía antigua, se volvían hacia Epicuro y Lucrecio. A la vez que condenaban el idealismo de Platón, sometían a crítica la escolástica medieval. De este modo, despejaron el camino para la difusión de las ideas materialistas en Alemania, aunque ellos mismos no eran, en general, materialistas.

Los ilustrados alemanes desempeñaron un papel fecundo en el campo de la estética. Se opusieron resueltamente a los portavoces reaccionarios del romanticismo, como Novalis y Tieck, que ensalzaban la Edad Media, pro-

pagaban el misticismo y la teología y adoptaban posiciones incompatibles con el arte de la vida real. Los ilustrados vinculaban el arte a la vida y veían en él una expresión de la concepción humanista del mundo.

En cuanto al modo de abordar y de resolver los problemas político-sociales, los ilustrados eran poco consecuentes. Su oposición al absolutismo se manifestaba principalmente en la literatura y el arte. Preferían los problemas estéticos a los políticos, y cada uno resolvía a su modo las cuestiones estéticas y filosóficas.

La tendencia materialista se manifiesta en las corrientes más avanzadas de la Ilustración y de la filosofía alemanas de aquel tiempo; dicha tendencia aparece, por ejemplo, en las obras de Goethe, Knabel, Einsidiel y Forster.

En la preparación ideológica del movimiento ilustrado alemán desempeñó un papel importante *Juan Godofredo Herder* (1744-1803). Pese al carácter moderado de sus ideas políticas, fue uno de los primeros que se manifestaron en pro de la formación y del desarrollo de la autoconciencia del pueblo alemán frente a la pasión cosmopolita de la aristocracia por "todo lo extranjero". Aunque en la forma abstracta propia de los ilustrados, Herder proclamó al pueblo como fuente principal de la cultura. A él pertenece una idea tan valiosa como la del reconocimiento de la inmensa importancia de la poesía popular para la creación literaria. En su obra filosófica *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* se ponía de relieve su tendencia a descubrir algunas leyes objetivas en el desarrollo de la sociedad. Pero Herder no concebía acertadamente esas leyes y las reducía a la acción del medio geográfico o a la "influencia de Dios" sobre el destino de la humanidad.

En un trabajo filosófico suyo, titulado *Dios*, Herder trataba de esclarecer la significación de la filosofía de Spinoza. Sin embargo, abordaba falsamente las ideas del filósofo holandés, convirtiéndolo en un idealista y en un teólogo, sin ver la diferencia de principio existente entre la filosofía de Spinoza y la filosofía idealista de Leibniz. Sin embargo, sus intentos de familiarizar al lector con la filosofía espinociana tenían un alcance positivo, pese a que daba una idea falsa del pensador holandés y que hacían del materialista Spinoza un filósofo idealista.

En su *Metacrítica*, obra en la que criticaba a la filosofía kantiana, aun sustentando también un posición idealista, Herder se afanaba, a la vez, por demostrar que el conocimiento es un proceso de penetración en la realidad, es decir, de descubrimiento de la verdad. Pero, siendo como era idealista en lo fundamental, no podía comprender que la verdad objetiva es un reflejo del mundo material objetivo.

Merece ser valorado positivamente su intento de abordar en una dirección realista la teoría del arte, y de ver el nexo que une el arte y la vida. Herder trataba de ligar el arte a la vida y de comprender su misión social, pero sin situarse aún en las posiciones de la estética realista.

La significación progresiva de Herder se pone de relieve en su propagación del humanismo, que, pese a su carácter abstracto, estaba dirigido contra las relaciones feudales, de casta.

La Ilustración alemana alcanzó su más alto florecimiento en las obras de los geniales cultivadores de la literatura y del teatro, es decir, en las obras de Lessing, Schiller y Goethe, de cuyos nombres se enorgullecen

legítimamente no sólo el pueblo alemán, sino toda la humanidad progresiva. Siendo como eran hombres de formación universal, que brillaron no sólo en las letras, sino también en la ciencia y la filosofía, los ilustrados alemanes desempeñaron un papel muy importante en la historia de la filosofía alemana.

En la lucha contra la ideología feudal y en el desenvolvimiento de la cultura humanista alemana durante la segunda mitad del siglo XVIII destacó grandemente *Teófilo Efraín Lessing* (1729-1781).

Lessing criticó los privilegios de casta, exhortó a luchar contra las relaciones de servidumbre y desarrolló concepciones estéticas avanzadas.

Propugnaba la idea del progreso como una necesidad social, aunque concebía abstractamente el desarrollo de la sociedad; veía el progreso social en el mejoramiento de la vida "en general" y combinaba la lucha por el progreso con el reconocimiento de un creador divino, que educa a los hombres en un espíritu de amor y de justicia.

Oponiéndose enérgicamente a la intolerancia religiosa y nacional, Lessing sostenía que todos los hombres son iguales por su nacimiento y que cada ser humano tiene derecho a la felicidad, independientemente de su posición social y de sus creencias religiosas. Denunciaba asimismo a los déspotas feudales que para satisfacer sus caprichos eran capaces de cometer cualquier crimen. Sin embargo, se limitaba a una simple condena moral del régimen feudal, sin poner al descubierto las bases sociales del despotismo.

Lessing se proponía reivindicar la dignidad humana y protestaba contra el ascetismo medieval, que aplastaba a la personalidad humana. Como todos los ilustrados, este humanista proclamaba el derecho del hombre a la alegría y al disfrute de una vida feliz en la tierra. Sin renunciar a la difusión de las ideas religiosas, un tanto renovadas (y en esto radicaba su debilidad esencial), sostenía, a su vez, que el hombre debe mirar no al mundo del más allá, sino a la vida real terrena.

Lessing se limitaba a un reconocimiento abstracto de los derechos de la personalidad; sin embargo, su humanismo desempeñó un papel progresivo, indudablemente, en la lucha contra la ideología feudal, de casta. Sus ideas humanistas se expresan, sobre todo, en su conocida obra teatral *Nathan el discreto.*

Lessing expuso sus ideas estéticas en los artículos que publicó en la revista *Cartas sobre la literatura del día* y, sobre todo, en dos trabajos filosóficos fundamentales: *Laocoonte o sobre los límites de la poesía y de la pintura* (1766) y *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769). Exigía a los artistas que siempre tuvieran presente en sus creaciones la representación realista de hombres vivos con sus acciones, y protestaba asimismo contra la imagen metafísica del hombre que hacía de éste un ser petrificado.

Siendo como era uno de los más destacados representantes de la estética realista del siglo XVIII, lanzó, sumándose a Diderot, la consigna progresiva de crear un arte nacional alemán. La imagen abstracta y cosmopolita de un hombre, alejado de su medio nacional concreto, le parecía antiartística y opuesta al realismo, y constantemente se mofaba de ella. La obra teatral de Lessing *Minna von Barhelm* fue, según Chernishevski, el primer drama alemán verdaderamente nacional: "Aquí, los alemanes se vie-

ron a sí mismos y a su propia vida, por primera vez, convertidos en objeto de una reproducción artística." [11]

Lessing sometió a crítica la poesía cortesana y feudal. En su *Laocoonte* se mostraba enemigo del clasicismo y partidario de la representación realista de la realidad. Al valorar esta obra, Chernishevski señalaba que en ella "la vida humana se convierte en el único objeto fundamental y en el único contenido esencial de la poesía, a la vez que se reconoce que el elemento dramático es su fuerza principal".[12]

Lessing exigía que se pintara siempre a los hombres en un determinado medio social y consideraba que el artista debía mostrar por qué los hombres son buenos en unas circunstancias y malos en otras. En las condiciones de la Alemania de los príncipes, expresaba la idea progresiva de que en el arte debe preferirse la representación de los hombres sencillos a la de los príncipes y héroes.

"Los nombres de los príncipes y de los héroes —escribía Lessing— pueden dar magnificencia y majestad a la obra, pero no contribuyen en absoluto a hacerla conmovedora. Es muy natural que las desdichas de aquellos hombres, cuya situación se asemeja más a la nuestra, afecten de la manera más intensa a nuestra alma, y si compadecemos a los reyes, será simplemente como hombres, no como reyes. Y si gracias a su dignidad sus desgracias tienen más importancia, no por ello se vuelven más interesantes para nosotros." [13]

Partiendo de posiciones humanistas, Lessing afirmaba que, al crear el artista debía tener presente ante todo al hombre, es decir, las pasiones y los intereses humanos. Incluso al representar la naturaleza hay que pensar siempre en el hombre. A juicio de Lessing, el arte es social por su propia esencia. Nuestro ilustrado alemán simpatizaba con Diderot, en el que veía un compañero de ideas en la lucha en pro de una estética realista y en contra de las concepciones idealistas del arte. Al mismo tiempo, Lessing lo apreciaba altamente como escritor.

Lessing se distinguió por su intento de poner al descubierto las relaciones mutuas entre las diversas artes. Partiendo de las posiciones de la estética realista, trató sobre todo de mostrar las peculiaridades de la pintura y de la escultura. Al plantearse el problema de los límites de la pintura y de la poesía, es decir, de sus rasgos específicos, Lessing abordaba en su *Laocoonte* las cuestiones fundamentales de una estética realista avanzada. A su modo de ver, la pintura se diferencia de la poesía en que la primera representa su objeto en el espacio, mientras la segunda lo hace en el tiempo. Todas las artes reproducen la naturaleza, pero cada una tiene sus rasgos específicos: al igual que la escultura, la pintura se limita a representar las relaciones espaciales entre los objetos en estado de reposo, en tanto que el contenido de la poesía son las acciones que se desarrollan en el tiempo.

A diferencia de la tipificación abstracta e inmóvil de las artes plásticas, las imágenes verbales de la poesía captan su objeto, según Lessing,

[11] N. G. Chernishevski, *Obras completas,* en 15 tomos. ed. rusa, Moscú, 1948, t. IV, pág. 149.

[12] Ibídem, pág. 152.

[13] G. E. Lessing, *Dramaturgia de Hamburgo,* trad. rusa, Moscú-Leningrado, 1936, página 56.

en movimiento, en su individualidad, en su plenitud vital y en sus manifestaciones. La poesía es superior a la pintura, de la misma manera que la vida se halla por encima de lo abstracto. La generalización poética se distingue de la plástica en que se realiza por medio de la individualización. Esta tesis de Lessing revela un modo dialéctico de abordar el problema de la correlación de lo típico y de lo individual en el arte.

En su *Dramaturgia de Hamburgo* critica las teorías estéticas, que niegan la realidad como objeto y fuente del arte; pero, al mismo tiempo. rechaza el naturalismo por considerarlo una copia vulgar de la realidad. La misión del poeta es, según él, mostrar lo típico y lo esencial a diferencia de lo accidental y secundario.

Lessing condena a los escritores que se guían no por los procesos sujetos a leyes, sino por las excepciones: "Quien pinta lo excepcional —afirma Lessing— no representa, sin duda alguna, cosas totalmente naturales. Cleopatra Cornelia, una mujer que para satisfacer su ambición y su orgullo era capaz de cometer cualquier crimen y que sólo obraba conforme a normas maquiavélicas, constituye un verdadero monstruo de su sexo. . ." [14] El arte debe representar no lo que contradice a la realidad, sino lo característico de ella. Lessing critica el clasicismo, ante todo, porque entra en contradicción con la vida, con los intereses reales de las gentes sencillas.

En Lessing, la aguda crítica del clasicismo de los siglos XVII y XVIII se proponía principalmente fundamentar la misión del teatro en una sociedad avanzada. A juicio suyo, el arte dramático, especialmente la tragedia, es el género poético supremo. Mediante la pintura de los choques y conflictos, la obra dramática conduce finalmente, según Lessing, a la armonía y a la concordia.

Como ilustrado que era, Lessing no podía poner al descubierto el carácter antagónico de las contradicciones sociales y de los conflictos trágicos; su mérito histórico consiste en haber subrayado y fundamentado la significación ideológica y educativa del arte dramático, así como su avanzada función social en el desarrollo del humanismo.

El arte debe contribuir a la ilustración, afirmaba Lessing, y su misión no es otra que la de educar a los hombres en un espíritu moral. Este filósofo ilustrado tenía la esperanza de que el arte contribuyera a una "renovación" moral de la nobleza y a "suavizar" el régimen despótico. Estas limitaciones de las ideas ilustradas de Lessing eran, en última instancia, la expresión ideológica de la debilidad e inconsecuencia de la burguesía alemana en sus acciones contra el feudalismo.

Lessing no expuso sistemáticamente sus concepciones filosóficas. Sin embargo, como se desprende de sus obras, se aproximaba al racionalismo del siglo XVII y, desde estas posiciones, solía combatir a la escolástica. caracterizándola como un sistema innecesario y estéril de ideas deformadas sobre el mundo.

En Spinoza veía al más grande de los filósofos y se consideraba sinceramente partidario de sus ideas. Pero enfocaba erróneamente el espinocismo con un criterio idealista e interpretaba teológicamente el "Dios" de Spinoza como el creador del universo.

Desde sus posiciones ilustradas, Lessing rechazó la autoridad de las

[14] G. E. Lessing. *Dramaturgia de Hamburgo*. ed. cit., pág. 117.

"Sagradas Escrituras" y condenó al clero, considerándolo un baluarte de la ignorancia y del oscurantismo; sin embargo, se hallaba lejos del ateísmo. Como partidario de una "nueva" religión, burguesa, suponía falsamente que la religión podía ser un medio para la educación moral de la humanidad. Esto revela nuevamente las limitaciones idealistas de sus ideas ilustradas.

Las ideas de la Ilustración se desarrollan posteriormente en las obras de Schiller y Goethe, quienes, al decir de Chernishevski, coronaron lo realizado por Lessing. Schiller y Goethe figuran entre los mejores representantes de la nación alemana y fueron destacados paladines de la cultura humanista.

El gran escritor y pensador avanzado alemán *Juan Cristóbal Federico Schiller* (1759-1805) denunció resueltamente el despotismo feudal, a la vez que los privilegios y prejuicios de casta. Como poeta y dramaturgo ocupa un puesto eminente no sólo en la literatura alemana, sino en toda la literatura universal.

Su famoso drama *Los bandidos*, que constituía un reto audaz a toda la sociedad feudal, apareció con este lema: "¡Contra los tiranos!"

En sus tragedias *La conjuración de Fiesco en Génova, Intriga y amor* y otras, Schiller expresaba ideas antimonárquicas, republicanas, que lo emparentaban con los ilustrados franceses más radicales.

Los ataques de Schiller a los prejuicios feudales desempeñaron un papel progresivo importante en el desenvolvimiento de la cultura humanista alemana y contribuyeron al reforzamiento del espíritu antifeudal entre las capas avanzadas de la intelectualidad de Alemania. Schiller se vio en conflictos con los representantes del régimen despótico, y por un decreto del conde Carlos Eugenio de Württemberg se le prohibió escribir dramas.

En su drama *Intriga y amor*, Schiller fustigaba la depravación moral de la nobleza. Sin embargo, aunque sus simpatías estaban por completo del lado de los representantes del "tercer estado", no sacó la conclusión lógica de que era necesario destruir revolucionariamente el régimen feudal. En la pieza *Guillermo Tell* justificaba el tiranicidio, pero sólo como medio de autodefensa. La crítica schilleriana de la ideología feudal revestía un carácter limitadamente ilustrado.

Como Rousseau, Schiller exhortaba a sus compatriotas a ser naturales y sencillos y a abandonar las costumbres feudales ya caducas.

Al igual que otros ilustrados burgueses, estaba profundamente convencido de que el régimen feudal, basado en la servidumbre, podía ser destruido por la fuerza de la razón y con ayuda de los medios de la educación. Apreciaba favorablemente la fase girondina de la revolución francesa y era enemigo del empleo de métodos jacobinos, audaces y resueltos contra los pilares del feudalismo.

Sus ideas filosóficas tenían un carácter idealista. Más de una vez afirmó Schiller que su concepción del mundo no partía de la naturaleza, sino del "espíritu libre", que a su modo de ver imperaba sobre la materia. El principal objetivo de la existencia humana era para él "liberarse" del poder de la materia. Ahora bien, Schiller no consideraba el estudio de la naturaleza como una tarea pecaminosa o superflua.

En una carta que escribió a Goethe, fechada el 27 de febrero de 1798, Schiller acogía con entusiasmo la idea del gran poeta relativa a la capa-

cidad humana de conocer la naturaleza y sus leyes. "En su última carta —escribía— me sorprendió la idea de que, si bien un solo hombre no puede conocer la naturaleza, ésta puede ser captada por la totalidad de los individuos. Creo, ciertamente, que cada individuo puede ser considerado como un sentido especial, que percibe la naturaleza de un modo tan peculiar como un órgano sensorial humano aislado, y que exactamente de la misma manera no puede ser sustituido por otro, como no puede serlo el oído por el ojo, etc."[15] Al igual que Goethe, Schiller se oponía abiertamente al agnosticismo y pensaba que la naturaleza es cognoscible.

Las ideas estéticas de Schiller influyeron fecundamente en la historia de la cultura alemana. En su trabajo estético más antiguo —el primer prólogo a *Los bandidos*— señalaba Schiller que la misión del dramaturgo es representar verídicamente la realidad. Llamaba al teatro espejo de la vida humana y reconocía el valor moral-social del arte.

Para Schiller, el teatro es escuela de sabiduría práctica y guía en la vida civil. Si el arte expresara los intereses del pueblo —decía el escritor—, si Alemania contara con su teatro nacional, los alemanes constituirían entonces una nación.

El arte, según Schiller, tiene una inmensa importancia social. Cuando la justicia, corrompida por el oro, se vuelve ciega y sirve al vicio; cuando los ricos y los malvados poderosos escarnecen a los pobres indefensos y las autoridades se muestran indulgentes con los criminales, el teatro se convierte en un tribunal y enjuicia el vicio y el crimen.

Las limitaciones históricas de la Ilustración se manifiestan también, como es natural, en la concepción del mundo de Schiller. Su lucha contra las relaciones feudales se combinaba con la idea utópica de la benéfica misión social del príncipe "ilustrado", y con el reconocimiento de la significación moral de la religión.

En la estética de Schiller las ideas metafísicas se combinaban con elementos de una dialéctica idealista. En este sentido, era hasta cierto punto un continuador de la estética de Kant y un precursor de Hegel en la solución de muchos problemas estéticos.

Schiller se aproximó a una concepción dialéctica del arte, es decir, de la unidad dialéctica de la forma y del contenido. El hombre moderno, según él, se caracteriza por su dualidad; falta en él esa integridad propia de los antiguos, que hallaba su expresión más brillante en el arte de la Antigüedad. Sólo el arte puede resolver la tarea de superar esa dualidad.

Schiller expuso una teoría que postulaba la interdependencia del contenido y la forma en el arte. En la creación artística se funden, a su modo de ver, la objetividad de las leyes de la realidad y la subjetividad de las necesidades humanas.

Precisamente en el arte, afirmaba Schiller, se plasma la unión más perfecta y la relación más íntima entre el contenido (la realidad) y la forma (la aspiración a la belleza); en el arte se realiza la libertad como producto de la necesidad. Por ser activos, el sentimiento y la razón se niegan mutuamente y crean el estado estético, que arranca al hombre del reino de la necesidad, transportándolo al reino de la libertad y del

[15] J. C. Schiller, *Obras completas*, en ocho tomos, ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1950, t. VIII, pág. 704.

ideal. En este sentido, el arte es juego, pues sólo el juego hace libre al hombre.

Esta contraposición idealista entre la vida real y el reino ideal de las "visiones puras" se halla en abierta contradicción con las tendencias realistas de su estética.

En carta del 21 de diciembre de 1792 a G. Kerner, Schiller escribía sin rodeos que, en oposición a Kant, él pretendía hallar un concepto objetivo de la belleza y un fundamento objetivo del gusto.

"La naturaleza misma de lo bello —señalaba Schiller— se ha aclarado mucho para mí, de tal manera que tengo la esperanza de que seas un partidario de mi teoría. Me parece que he encontrado el concepto objetivo de lo bello que Kant se desesperaba por hallar y que *eo ipso* se convierte también en el criterio objetivo de gusto." [16]

La labor artística de Schiller, especialmente su teatro, desmiente los principios idealistas de la estética de su segundo período, en particular su tesis del "arte como juego". Su descollante producción dramática estaba lejos del "arte puro" y era una viva respuesta a las maldades de su tiempo.

En la historia de la filosofía y de la cultura de Alemania desempeñó un eminente papel *Johann Wolfgang Goethe* (1749-1832), corifeo de la poesía alemana y gran pensador enciclopedista. Goethe se llenó de gloria con obras como *Goetz de Berlichingen, Egmont, Los sufrimientos del joven Werther, Los años de aprendizaje de Wilhem Meister* y, sobre todo, con *Fausto.* Sus trabajos *Ensayo sobre la metamorfosis de las plantas, Introducción a la anatomía comparada* y *Teoría de los colores* influyeron fecundamente en la historia de las ciencias naturales. Gran interés revisten sus numerosos estudios, artículos y apuntes críticos y literarios.

En su drama *Goetz de Berlichingen* criticaba el despotismo feudal y defendía la idea de la unidad nacional de Alemania; en el *Werther* sometía a una profunda crítica las relaciones de casta, que aplastaban y oprimían a la personalidad humana. Su famoso drama *Egmont* tenía un carácter antifeudal.

La principal obra monumental de Goethe, el *Fausto,* traspira un odio apasionado contra la Edad Media, la escolástica y los dogmas eclesiásticos, y está saturada de ideas filosóficas avanzadas. En ella, Goethe habla de la transformación y desarrollo continuos del universo y pone de relieve la inconsistencia de la concepción metafísica de la realidad. El gran poeta y pensador alemán somete a crítica los argumentos teológicos en favor de un "principio" del mundo. En forma vívida, Goethe se mofa del divorcio de la vida, de la realidad:

> Toda teoría es gris, caro amigo, y verde el árbol
> de oro de la vida.[17]

Goethe pone en labios de Fausto la idea de que sólo existe un mundo, el mundo terreno: del "otro mundo", inventado por los teólogos, dice lo siguiente:

[16] J. C. Schiller, *Obras completas,* ed. cit., t. VIII, pág. 401.

[17] Goethe, *Fausto.* trad. de J. Roviralta Borrel, ed. de la Univ. de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, pág. 100.

Poco puede inquietarme el más allá.
Convierte primero en ruinas este mundo.
¡Venga después el otro en buena hora!
De esta tierra dimanan mis goces...[18]

exclama Fausto. Goethe se opone a la división idealista del mundo en "mundo de esencias" y "mundo de fenómenos". Y escribe:

No hay por qué dividir la naturaleza en cáscara y almendra, ya que toda ella es indivisible...

Goethe habla de la "eterna sucesión de la muerte y del nacimiento", y afirma que todas las cosas del mundo se hallan sujetas a cambio:

En el oleaje de la vida, en el torbellino de la acción,
ondulo subiendo y bajando,
me agito de un lado a otro...
Nacimiento y muerte,
un océano sin fin,
una actividad cambiante,
una vida febril...[19]

Todo lo que nace, merece morir, dice Mefistófeles en el *Fausto*.

En la segunda parte del poema, Goethe expresa esta admirable idea, que llegó a ser el lema de los hombres avanzados de Alemania:

Sólo merece la libertad, lo mismo que la vida,
quien se ve obligado a ganarlas todos los días.[20]

En sus numerosas poesías, condena el ascetismo religioso y sale en defensa del saber. Quien sigue a la ciencia no necesita la religión, decía Goethe.

Goethe desempeñó un papel muy importante y fecundo en la historia de la estética realista; él mismo recorrió un camino difícil y contradictorio que, arrancando de la época del *Sturm und Drang* ("tormenta y embate"), pasaba por el clasicismo hasta llegar al realismo. Al poner la vida por encima del arte y ver en éste un reflejo de la realidad, asignaba al arte una inmensa función social en la educación moral y política del pueblo.

Las ideas estéticas de Goethe, en el primer período de su trayectoria de desarrollo, es decir, en la época del *Sturm und Drang*, estaban dirigidas contra el clasicismo del siglo XVII, especialmente contra sus abstractas normas estéticas, y significaban un intento de fundamentar el realismo artístico. En sus artículos sobre Shakespeare contraponía su arte sano y realista al arte sin contenido de la Alemania feudal. Goethe aspiraba a vincular el arte con la historia real del pueblo alemán.

En relación con los acontecimientos de la revolución burguesa de Francia, de los años 1789-1794, se produjo en las ideas de Goethe un debilitamiento del espíritu rebelde del período del *Sturm und Drang;* en su segundo período, las ideas estéticas del poeta alemán se caracterizan por un "clasicismo" peculiar, no exento, sin embargo, de elementos realistas.

[18] Goethe, *Fausto*, trad. de J. Roviralta Borrel, ed. de la Univ. de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, pág. 87.
[19] Ibídem, pág. 48.
[20] Ibídem, pág. 57.

En ese segundo período, la belleza es para Goethe el fin supremo del arte. Escribe también que la misión del arte es expresar lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito. Se opone asimismo, por igual, a la simple imitación de la realidad y a la fantasía divorciada de la vida. A su modo de ver, el escritor debe atenerse a la verdad de la vida.

Durante este período, Goethe muestra algunos atisbos geniales en el campo de la estética. Elabora, a su vez, una teoría realista de la imagen artística. Gran interés reviste la manera como aborda el problema de las relaciones mutuas de lo universal y lo particular, de lo infinito y de lo finito, de lo exterior y de lo interior, así como de la forma y el contenido. Pero en la estética de Goethe cobran expresión las contradicciones generales de su creación artística, es decir, los elementos dialécticos se entrelazan con una abstracta simbolización y con el empleo de la alegoría.

En el tercer período de la evolución de sus ideas ocupan el primer plano los rasgos realistas de su estética. Somete a una dura crítica a los románticos alemanes a causa de su misticismo y los critica asimismo por divorciar el arte de la vida y, finalmente, por su fantasía enfermiza.

La actividad de Goethe impulsó el desarrollo de la cultura nacional alemana. Se opuso a toda actitud despectiva hacia la creación nacional y popular. Y a lo largo de toda su labor creadora mostró un vivísimo interés por el arte de los pueblos de Occidente y de Oriente; recopiló asimismo obras folklóricas, y exhortó a los escritores a aprender del pueblo y enriqueció su producción artística con la gran experiencia de la creación popular.

Los trabajos de Goethe en el campo de las ciencias naturales revisten gran interés. Sus investigaciones botánicas encierran notables atisbos acerca del desarrollo del mundo vegetal. "He leído los trabajos de Goethe en el campo de las ciencias de la naturaleza —escribía Herzen—; ¡qué hombre!..."[21] K. A. Timiriazev señalaba que, en su doctrina de la metamorfosis de las plantas, Goethe se había mostrado como un verdadero innovador, que se anticipó considerablemente a sus contemporáneos.

En el terreno de la anatomía comparada hizo un importante descubrimiento: halló un hueso intermaxilar humano que demostraba la existencia de un nexo histórico entre el hombre y el reino animal. En el dominio de la geología se opuso a la teoría de los cataclismos, conforme a la cual el desarrollo de la Tierra estaba ligado forzosamente a acontecimientos fortuitos; acontecimientos que, según dicha teoría, no respondían a ninguna causa, modificaban periódicamente el globo terrestre y quebrantaban así los nexos reales entre las diferentes fases de la vida en la Tierra. Goethe partía de la tesis de que existe una vinculación íntima entre todos los procesos terrestres.

Goethe criticó a la escolástica, afirmando que no debe analizarse la naturaleza desde un punto de vista preconcebido y que para estudiar la realidad hay que partir de las leyes que le son propias. Goethe se situaba así en una vía materialista.

"La naturaleza nos ha proporcionado un tablero de ajedrez —escribía— y, en nuestra actividad, no podemos ni deseamos ir más allá de sus

[21] A. I. Herzen. *Obras completas*, en treinta tomos, ed. rusa, Moscú, 1954, t. II, página 388.

límites; ha trazado asimismo para nosotros figuras, valores, movimientos y propiedades que, poco a poco, son conocidos..."[22]

Para Goethe, el objeto de toda investigación científica debía ser, ante todo, el estudio de la naturaleza. A su modo de ver, nada existe fuera de la naturaleza; todo intento de traspasar sus "límites", es decir, de situarse en un "más allá", en un mundo "sobrenatural", no resiste la crítica, ya que un mundo así sólo es fruto de la fantasía. En su artículo *La naturaleza,* escrito en 1792, escribía Goethe: la naturaleza "es todo". El hombre es una parte de la naturaleza. "Ella me ha traído al mundo y ella me sacará de él. Confío en ella. ¡Que disponga de mí! La naturaleza no puede odiar a su obra." Imbuido de un espíritu materialista, Goethe también habla aquí del carácter objetivo de las leyes naturales: "La naturaleza es inquebrantable. Sus pasos son medidos y casi no conoce la excepción; sus leyes son inmutables."[23]

Gran mérito corresponde a Goethe en la historia de la filosofía por su brillante crítica del agnosticismo. Estaba profundamente convencido de que el pensamiento humano puede reflejar adecuadamente y conocer la realidad objetiva.

La teoría goethiana del conocimiento, materialista en lo fundamental. reconoce que la capacidad humana de conocer el mundo es ilimitada. El conocimiento es una vía infinita de conquista de la verdad objetiva.

"En cuanto ser real, el hombre se halla situado en medio de una realidad efectiva y está dotado de órganos que le permiten conocer y producir lo real, a la par que lo posible. Todo hombre sano está convencido de su propia existencia y de la del medio que le rodea."[24]

Goethe subrayaba la enorme importancia de los sentidos y del conocimiento sensible:

"Quien no confía en sus sentidos es un necio que inevitablemente se convertirá en un teorizante...

"Los sentidos no engañan; engaña el juicio."[25]

Ahora bien, Goethe no cae en absoluto en un empirismo vulgar. Más de una vez señala que los datos de la experiencia requieren el tratamiento lógico correspondiente y que, sin la generalización, no puede desarrollarse el conocimiento humano. Cuando afirma que los sentidos no engañan y que el que engaña es el juicio, tiene en cuenta solamente los juicios que no se basan en la experiencia.

Todo lo que acabamos de exponer demuestra cuán elevados son los méritos que corresponden a Goethe en la preparación ideológica de las doctrinas materialistas en Alemania. El gran poeta y pensador alemán no compartía las concepciones idealistas subjetivas de su amigo Schiller, que afirmaban la primacía del espíritu sobre la realidad objetiva. "Goethe era demasiado poliforme —escribía Engels—; era demasiado activa su naturaleza y estaba demasido hecho de carne y sangre para buscar la salvación ante la indigencia en la huida schilleriana al ideal kantiano; era dema-

[22] Cita tomada del libro de V. O. Lijtenshtadt, *Goethe,* Petersburgo, 1920, página 322.

[23] J. W. Goethe, *Obras escogidas,* ed. rusa, Moscú, 1950, págs. 675, 676.

[24] Cita tomada del libro de V. O. Lijtenshtadt, *Goethe,* ed. cit., pág. 352.

[25] Ibidem, pág. 353.

siado sagaz para no comprender que esta huida se reducía, en última instancia, a sustituir una indigencia trivial por otra grandilocuente." [26]

Un mérito especial de Goethe es el de haber impulsado algunas ideas de la dialéctica, especialmente la idea del desarrollo y la de la interdependencia de los contrarios, así como el haber visto en la "acción" el principio originario del ser. Sin embargo, concebía la práctica de un modo limitado, como actividad "teórica". En su famosa poesía "Permanencia en el cambio" (1801), al hablar de la eterna mudanza del mundo material, Goethe se refería directamente a la dialéctica de Heráclito:

> ...y en el mismo río dos veces
> no te puedes —¡ay!— bañar.[27]

En el artículo *La naturaleza* escribe: "La naturaleza es vida eterna, devenir y movimiento..." [28] Sin embargo, al formular la idea del desarrollo, Goethe sustentaba, a la vez, el punto de vista metafísico de que todo cambio supone la existencia de unos elementos primarios eternos.

En algunos trabajos de Goethe, se encuentran ideas dialécticas sobre la lucha de contrarios. "La lucha que libran lo viejo, lo ya existente, lo inmutable y el desarrollo, lo que se perfecciona y transforma, es siempre una y la misma. Todo orden se convierte, finalmente, en pedantería; para escapar a esta última, se destruye al primero, y transcurre cierto tiempo hasta que se cae en la cuenta de que hay que establecer un nuevo orden. El clasicismo y el romanticismo, la coerción gremial y la libertad de empresa, así como la conservación de la propiedad agraria y su parcelación, todo es uno y el mismo conflicto, conflicto que engendra, a su vez, otro nuevo." [29]

Siendo como es un representante del pensamiento dialéctico de su época y hallándose, en este aspecto, próximo a Hegel, Goethe critica a éste por su idealismo absoluto. Polemizando abiertamente con Hegel, dice el poeta y pensador alemán: "No es bueno mantenerse tanto tiempo en la esfera de la abstracción." [30]

A la vez que expone profundos atisbos materialistas, sobre todo acerca de la conexión causal objetiva de los fenómenos, Goethe expresa, en ocasiones, su simpatía por el panteísmo, llegando en algunos casos a considerar a Dios como el legislador del universo. Así, pues, los elementos materialistas de las ideas de Goethe entran en contradicción con sus concesiones al idealismo y a la teología.

Engels señaló las contradicciones que desgarran a la concepción goethiana del mundo: "Goethe es tan pronto inmensamente grande como pequeño; ora ya el genio indómito, burlón, que desprecia al mundo, ora ya el cauteloso y limitado filisteo, satisfecho de todo." [31]

[26] F. Engels, *El socialismo alemán en verso y prosa.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. IV, pág. 233.
[27] Johann W. Goethe, *Obras completas*, trad. esp. de Rafael Cansinos Assens, Ed. Aguilar, Madrid, 1950, t. I, pág. 1036.
[28] J. W. Goethe, *Obras escogidas*, ed. rusa, pág. 675.
[29] Cita tomada del libro de V. O. Lijtenshtadt, *Goethe*, ed. cit., pág. 378.
[30] Ibídem, pág. 366.
[31] F. Engels, *El socialismo alemán en verso y prosa.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. IV, pág. 233.

Goethe admitía la importancia histórica de la revolución burguesa de Francia de finales del siglo XVIII, pero le espantaba la actividad revolucionaria de las masas populares. En su poema *Hermann y Dorotea* contraponía a la Francia revolucionaria la vida patriarcal y feudal.

En los últimos años de su vida, Goethe volvió a subrayar la importancia histórica progresiva de la revolución francesa y llegó incluso a estudiar las obras de los socialistas utópicos franceses.

Las contradicciones que se advierten en las ideas de Goethe no pueden esfumar su inmenso papel como genial representante del pueblo alemán, como ilustrado y como profundo artista y pensador, que asestó un duro golpe a la ideología feudal.

Junto a las corrientes ilustradas, en el pensamiento social alemán de finales del siglo XVIII también se destaca acusadamente una tendencia democrático-revolucionaria que tuvo en el gran pensador y revolucionario alemán Jorge Forster (1754-1794) a uno de sus más ilustres representantes.

Según Forster, el despotismo de los reyes absolutos y el régimen de servidumbre eran resultado de la usurpación y de la burda violación del contrato social. Toda Constitución que pisotease los derechos inalienables de los ciudadanos la calificaba de ilegal. El país donde impere el régimen de servidumbre, decía Forster, es un país condenado a decaer, ya que los productores no tienen interés por los frutos de su trabajo. A diferencia de los ilustrados, reconocía la necesidad de un cambio revolucionario para destruir el yugo de los tiranos y restablecer la justicia. Forster, que simpatizaba con el ala izquierda de los jacobinos, dio al periódico que publicaba en Maguncia el título de *El Amigo del Pueblo,* tomándolo del que llevaba el famoso periódico de Marat.

Las ideas democrático-revolucionarias de Forster, así como las de Christian Schubart (1739-1791) y Johann Zeime (1763-1818), de convicciones afines a las suyas, expresaban las esperanzas y los anhelos de las clases trabajadoras de Alemania.

2. Kant, Fichte y Schelling.

Manuel Kant (1724-1804) es el fundador de la filosofía clásica alemana.

Era hijo de un artesano; estudió en el Colegio y en la Universidad de Königsberg, ciudad de la que no salió durante toda su vida. La actividad de Kant estaba ligada íntimamente a dicha Universidad, en la que fue, primero, profesor encargado de cursos, más tarde profesor titular y, por último, rector. Siendo como era uno de los hombres más cultos de su tiempo, Kant desarrollaba en la Universidad cursos de metafísica (filosofía), matemática y mecánica, antropología e historia general de la naturaleza.

En los trabajos del primer período de su actividad, el llamado período "precrítico" (que se extiende aproximadamente hasta 1770), Kant prestó gran atención a los problemas de las ciencias naturales. En ese período, su concepción del mundo revelaba elementos de materialismo espontáneo y de dialéctica.

De 1754 data su trabajo sobre las mareas, que contiene la idea de una acción mutua gravitatoria entre la Luna y la Tierra, que influye sobre la velocidad de sus movimientos de rotación. En este trabajo se emitía la hipótesis de que la causa del retraso de la Tierra en su rotación se debía al rozamiento provocado por las mareas, y se afirmaba asimismo la tesis del desarrollo histórico de los cuerpos celestes. Esta idea cobra cuerpo, con mayor relieve, en la *Historia natural universal y teoría del cielo* (1755), en la que se formula la hipótesis genial, que explica el origen del sistema solar.

De acuerdo con esta hipótesis, bajo los efectos de las fuerzas opuestas de atracción y de repulsión surgieron movimientos torbellinantes en la primitiva masa dispersa de materia, y se formaron condensaciones de forma esférica sujetas a un movimiento de rotación, que se calentaban a causa del rozamiento. Partiendo de estos supuestos y de la ley newtoniana de la gravitación, Kant intentó explicar el origen del Sol, de los planetas y de sus satélites.

Más tarde, independientemente de Kant, Laplace estableció unas conclusiones matemáticas derivadas de una hipótesis semejante. Esta hipótesis entró en la historia de la ciencia con el nombre de teoría de Kant-Laplace.

Según Kant, en el universo se opera un proceso natural y eterno de nacimiento y muerte de los sistemas cósmicos. Este atisbo kantiano acerca de la existencia de otros mundos, semejantes al nuestro por su estructura y desarrollo, más allá de los límites de nuestra galaxia, fue comprobado posteriormente por la ciencia.

Al decir de Engels, la hipótesis cosmogónica kantiana abrió una brecha en la vieja concepción metafísica del mundo y destruyó la tesis metafísica del "primer impulso". Siguiendo a Descartes, decía Kant: dadme materia y os construiré el mundo.

Engels subrayó los méritos de Kant en el desenvolvimiento del pensamiento dialéctico. Estos méritos consisten, ante todo, en las "dos hipótesis geniales", que introdujeron el punto de vista histórico en las ciencias naturales teóricas: "La teoría de los orígenes del sistema solar... y la teoría de los obstáculos opuestos a la rotación de la tierra por las mareas..." [32]

Exhortando al estudio de la realidad efectiva, en su trabajo *Sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica* (1766), Kant se mofaba de la "comunicación con los espíritus" y proponía dar un purgante al visionario Swedenborg, que fantaseaba sobre la posibilidad de comunicarse con los espíritus. Kant atacaba a los que "se elevan con las alas de mariposa de la metafísica" y "se divierten con sus visiones espirituales", y se burlaba, asimismo, de quienes "no saben dónde empiezan ni adónde van".

Pero Kant también afirmaba, en este período, que "el principio mismo de la vida, es decir, la naturaleza espiritual... nunca puede ser objeto de nuestro conocimiento positivo...".[33] Y aun negando que Dios fuese directamente el arquitecto del universo. Kant afirmaba, sin embargo, que el

[32] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. de W. Roces, México, D. F., 1945, páginas 361-362.

[33] Kant, *Sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica*. trad. ruso, San Petersburgo, 1911, pág. 75.

espíritu divino ha creado las condiciones necesarias para que se dé el proceso material ulterior de la naturaleza.

En sus trabajos posteriores, o sea en el llamado período "crítico" de su actividad filosófica, esos elementos de fideísmo y agnosticismo se desarrollaron aún más; pero, también en ese período, Kant siguió interesándose por los problemas de las ciencias naturales, pronunciándose en favor del llamado "dinamicismo".

La lucha del materialismo y del idealismo, que se había agudizado en el siglo XVIII, se reflejó igualmente en las ciencias naturales del siglo XIX. En aquel tiempo, la "doctrina dinamicista" se contraponía al atomismo materialista. El "dinamicismo" era una concepción dialéctica peculiar de los filósofos idealistas alemanes en el campo de las ciencias naturales. Conforme a ella, lo primario no es la materia, sino ciertas "fuerzas espirituales", "el movimiento puro". De este modo, el movimiento quedaba separado de la materia y contrapuesto a esta última como fuente inmaterial de su actividad. Como forma concreta del modo idealista de abordar los fenómenos de la naturaleza, el "dinamicismo" alcanzó gran difusión en Alemania a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. En el terreno filosófico lo adoptaron Kant, Schelling y Hegel. La obra de Kant *Principios metafísicos de la ciencia natural*, en la que exponía sus concepciones dinamicistas, apareció en 1786. Los dinamicistas alemanes no sólo rechazaban la primacía de la materia y reducían ésta a la acción de "fuerzas puras" opuestas, sino que, a diferencia de Boscovich, impugnaban también el atomismo como doctrina de la estructura discontinua, discreta, de los cuerpos.

De acuerdo con las ideas dinamicistas, las fuerzas son continuas e integran los cuerpos; el átomo no existe. Así, pues, los partidarios de esta teoría aspiraban a expulsar al atomismo de las ciencias naturales, ya que los filósofos idealistas veían en él un pilar del materialismo tan odioso para ellos. El contenido dialéctico del dinamicismo residía en su idea de la unidad y de la penetración mutua de dos "fuerzas" (o tendencia del movimiento) opuestas, a saber: la atracción y la repulsión (en Kant) o la electricidad positiva y la electricidad negativa (en Schelling). No se trataba aquí de fuerzas exteriores, comunicadas a la materia desde fuera, sino de la esencia interna de los fenómenos de la naturaleza, que se desdoblaban en dos aspectos contrarios. Apreciando en alto grado esta idea dialéctica, que se presentaba bajo la forma del dinamicismo, Engels señalaba: "Ciertamente, ya Kant había concebido la materia como unidad de la atracción y de la repulsión." [31] En los años 70-80, Kant elaboró su "idealismo crítico", opuesto al materialismo y al ateísmo de los pensadores franceses.

Los principales predecesores filosóficos de Kant fueron el agnóstico Hume, el idealista-dialéctico Leibniz y C. Wolff, que fue quien sistematizó y, al mismo tiempo, divulgó la filosofía leibniziana.

El sistema filosófico de Kant se expone en sus tres obras filosóficas fundamentales. En la *Crítica de la razón pura* (1781) desarrolla su teoría del conocimiento (expuesta en forma más accesible en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que se presente como ciencia*, 1783); en la *Crí-*

[31] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, Moscú, 1955, pág. 46.

tica de la razón práctica (1788) se presenta la doctrina moral de Kant; por último, en su *Crítica del juicio* (1790) aborda principalmente los problemas estéticos, así como el problema de la finalidad en la naturaleza orgánica.

En opinión de Kant, su idealismo crítico significaba el rechazo de las anteriores teorías "dogmáticas", en las que incluía tanto las concepciones materialistas como las doctrinas de los filósofos racionalistas-idealistas del tipo de Leibniz. Pero, en verdad, el "idealismo crítico" kantiano no superaba las limitaciones del materialismo metafísico anterior ni los defectos fundamentales del racionalismo idealista del siglo XVII.

"El rasgo fundamental de la filosofía de Kant —escribía Lenin— es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas, opuestas. Cuando admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara incognoscible, trascendente, ultraterrenal a esta cosa en sí, Kant habla como idealista. Al reconocer como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo, y a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioridad del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., orienta Kant su filosofía hacia el idealismo." [35]

Esta tesis de Lenin nos proporciona una valoración clara y completa de la filosofía de Kant.

La clave final de esta dualidad del kantismo debe buscarse en el carácter contradictorio, ya señalado anteriormente por nosotros, de la posición social de la burguesía alemana a mediados y a fines del siglo XVIII. Con ello se relaciona la pretensión kantiana de poner límites a la ciencia para mantener la religión. "Tuve que limitar el campo del *saber* para dejar sitio a la *fe*..." [36]

La tesis de que parte el "idealismo crítico" kantiano es la siguiente: antes de conocer algo, hay que analizar el instrumento mismo del conocimiento, así como sus posibilidades.

Evidentemente, la investigación de las facultades cognoscitivas del hombre, el estudio de las fases fundamentales del proceso cognoscitivo y el examen de las relaciones entre el pensamiento y el conocimiento sensible son problemas que interesan directamente a la filosofía y, por haberlos planteado, corresponde cierto mérito a Kant. Sin embargo, en la filosofía kantiana dichos problemas se plantean de un modo artificial y escolástico, ya que se considera necesario examinar las facultades cognoscitivas al margen del proceso mismo del conocimiento, a espaldas de su propia aplicación, y apartándose de la historia real del conocimiento. Más tarde, Hegel puso de relieve la inconsistencia de ese modo de abordar los problemas gnoseológicos, al escribir, criticando a Kant, que "el conocimiento

[35] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., Ediciones en Lenguas Extranjera, Moscú, 1948, págs. 222-223.

[36] Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Manuel Fernández Núñez. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* y *Prolegómenos a toda metafísica futura*, trad. de José López y López, Librería "El Ateneo" Editorial, Buenos Aires, 1950, página 31.

sólo puede investigarse en el *proceso de conocer* y que examinar el llamado instrumento del conocimiento no es otra cosa que conocerlo. Pero querer conocer antes de conocer es tan absurdo como el prudente propósito de aquel escolástico que deseaba aprender a *nadar antes de lanzarse al agua*".[37]

Kant veía en las facultades cognoscitivas algo inmutable y dado de una vez para siempre. Naturalmente, esto condenaba al fracaso la solución de la tarea que se había trazado el filósofo de Königsberg: investigar la naturaleza del conocimiento. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer que muchas tesis, que antes de Kant se aceptaban como evidente de suyo, fueron convertidas por él en problemas que exigían una solución. Entre ellas figuraba, en primer lugar, el problema del origen de las categorías, es decir, de los conceptos más generales del pensamiento científico. Los filósofos anteriores a Kant no se habían planteado en forma precisa el problema de cuál es el fundamento de las categorías de universalidad y necesidad. Kant se preguntó, por ejemplo, por qué no puede haber fenómenos incausados y por qué todos los objetos percibidos sensiblemente se hallan limitados en el espacio y en el tiempo. No cabe duda que el haber planteado estos problemas, que casi habían pasado inadvertidos para los filósofos anteriores, es un mérito histórico de Kant.

El aspecto materialista de la filosofía de Kant reside en su reconocimiento de la existencia objetiva de la "cosa en sí", o sea de un mundo objetivo en cuanto tal, que excita (o "afecta") a nuestros órganos sensoriales.

Pero, a la vez que reconoce que "las cosas no son dadas como objetos exteriores a nosotros, perceptibles por los sentidos", Kant admite también que "no sabemos nada de lo que puedan ser en sí, que sólo conocemos sus fenómenos, es decir, las representaciones que suscitan en nosotros cuando afectan a nuestros sentidos".[38]

Así, pues, al admitir una realidad objetiva exterior a nuestra conciencia e independiente de ella, Kant afirmaba, sin embargo, que las sensaciones provocadas por su acción sobre nuestros órganos sensoriales no nos dan una imagen del objeto. El hombre sólo conoce fenómenos; las "cosas en sí" se hallan fuera de los límites del conocimiento y, por principio, son inaccesibles e incognoscibles. Los fenómenos y las "cosas en sí" ("fenómenos" y "noúmenos", de acuerdo con la terminología kantiana) pertenecen a mundos distintos, separados por una barrera infranqueable: los fenómenos, al mundo inmanente, subjetivo y accesible al conocimiento humano; las "cosas en sí", al mundo trascendente y absolutamente incognoscible.

La naturaleza en toda su multiformidad (la tierra, el agua, las montañas, los árboles, los animales, etc.) y las leyes suyas que rigen todos los procesos naturales sólo constituyen, a juicio de Kant, un mundo fenoménico, distinto por principio del mundo de las "cosas en sí", aunque formado bajo la acción de éstas sobre nuestra sensibilidad. Conforme a esto

[37] Hegel, *Obras completas*, trad. rusa, Moscú-Leningrado, 1930, t. I, págs. 27-28.

[38] Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura* y *Prolegómenos a toda metafísica futura*, trad. de José López y López, ed. cit., pág. 611.

punto de vista, las facultades cognoscitivas del hombre son la condición necesaria de la existencia de la naturaleza.

Por consiguiente, Kant rechaza la doctrina materialista de la conciencia (sensaciones, representaciones y conceptos) como reflejo (más o menos exacto) de la realidad objetiva, que existe fuera e independientemente de la conciencia. Y, oponiéndose a los materialistas, afirma que la conciencia sólo refleja lo que ella misma crea, es decir, el mundo de los fenómenos. El objeto del conocimiento es creado por las facultades cognoscitivas del sujeto, o sea es producto de su actividad creadora. Lo que existe independientemente del sujeto no puede ser objeto del conocimiento en general; también es "noúmeno". Por tanto, Kant se pronuncia resueltamente contra toda tesis teológica o racionalista que admita la posibilidad de un conocimiento suprasensible, al margen de las sensaciones. Para Kant no hay más fuente de conocimiento que las sensaciones. Pero, a su modo de ver, la realidad que se percibe sensiblemente es algo derivado o intermedio entre el sujeto y las cosas en sí.

Al contraponer lo sensible y lo que existe objetivamente, Kant abre un abismo entre la realidad objetiva (el mundo de las "cosas en sí") y el mundo de los fenómenos, que caen exclusivamente dentro de la esfera de lo subjetivo. Las percepciones sensibles, que vinculan al sujeto con el objeto, las concibe Kant como muralla entre la conciencia y la realidad. A despecho de la experiencia de toda la humanidad y de la actividad práctica, racional, del hombre, Kant considera los fenómenos percibidos por los sentidos como algo subjetivo, que sólo existe en la esfera de la conciencia.

Semejante concepción venía a prolongar la línea agnóstica e idealista subjetiva de David Hume.

Al estudiar la capacidad de conocer, Kant contraponía erróneamente dos clases de conocimiento: uno, que es el verdaderamente científico, y otro, que es imperfecto y limitado. Los atributos del primero son la certidumbre absoluta, la universalidad y la necesidad. Todas las proposiciones de las matemáticas cumplen estas exigencias. La proposición de que la suma de los ángulos de un triángulo es forzosamente igual a dos rectos es verdadera en todo lugar y tiempo, y es válida para todos los hombres.

Pero, ¿por qué es así? —se pregunta Kant, y responde a su vez—: porque los principios de la matemática son *a priori*, es decir, se dan antes y fuera de la experiencia. No se basan en ésta, sino que se deducen directamente del pensamiento y son, asimismo, una condición del conocimiento. En cambio, el conocimiento empírico, que se basa en la experiencia, no tiene una validez absoluta, universal y necesaria; no es. por tanto. un conocimiento rigurosamente científico.

Como vemos, una de las bases del apriorismo kantiano es la separación metafísica de lo absoluto y lo relativo. Kant no se percata de la dialéctica de la correlación de lo relativo y lo absoluto en el conocimiento ni comprende tampoco que la diferencia entre la verdad absoluta y la relativa no tiene un carácter absoluto, sino relativo.

A diferencia de los datos empíricos que nunca agotan el objeto del conocimiento. las proposiciones de la geometría son, según Kant, absolutamente universales y necesarias. De donde extrae la conclusión de que su fuente no reside en la experiencia. sino únicamente en la conciencia. Los

objetos matemáticos no reflejan nada exterior a la conciencia; son fruto del pensamiento. Precisamente porque el pensamiento pone las condiciones de existencia de los objetos matemáticos (como en el ejemplo anterior, según el cual el triángulo es una figura cuyos ángulos suman forzosamente dos rectos), los juicios matemáticos son universales y necesarios.

Kant concibe el conocimiento matemático de un modo idealista, ignorando el hecho de que todo este conocimiento se funda efectivamente en la realidad y es producto de un largo y complejo proceso del pensamiento abstracto. Al no abordar de un modo histórico el problema del desarrollo de los conocimientos empíricos, Kant resuelve en forma idealista el problema de la universalidad y necesidad apriorísticas, que a juicio suyo son inherentes al conocimiento matemático.

Partiendo del reconocimiento del carácter apriorístico de los juicios de la matemática y de la ciencia natural "pura", Kant llega a la conclusión de que en la conciencia humana se dan unos principios preempíricos, apriorísticos, que determinan el conocimiento. Kant piensa que este fundamento *a priori* de la conciencia es el mismo en todos los hombres, y para distinguirlo de la conciencia empírica le llama conciencia trascendental.

El conocimiento, según Kant, recorre tres fases. La primera es la percepción sensible. En la segunda, más elevada, el conocimiento asciende del "punto de vista inmediato" al entendimiento analizador. Por último, la tercera fase, o fase superior, es la razón. La percepción sensible constituye el objeto de la "estética trascendental", que estudia todos los principios *a priori* de la sensibilidad.

Al caracterizar la primera fase del conocimiento, Kant formula su teoría idealista subjetiva del espacio y del tiempo. Señalando que todos los objetos de la percepción sensible existen en el espacio y en el tiempo, Kant plantea la siguiente cuestión: ¿qué es lo que nos permite afirmar que los objetos de la percepción sensible no pueden darse fuera del tiempo y del espacio? ¿Por qué consideramos al espacio y al tiempo condiciones universales y necesarias de la existencia de todos los objetos de la percepción sensible? Sólo y exclusivamente, a juicio de Kant, porque el tiempo y el espacio son condiciones universales y necesarias de todo lo que se percibe y de todo cuanto puede ser percibido, en general; es decir, porque son las condiciones universales y necesarias de todos los objetos de cualquier experiencia posible; el tiempo y el espacio son, a su vez, formas de la sensibilidad. de la percepción inmediata; vale decir, son formas subjetivas de la facultad sensible, propia del hombre. Conforme a este punto de vista, los objetos no existen en el espacio y en el tiempo por sí mismos, o sea objetivamente, sino en cuanto son percibidos por nuestros órganos sensoriales y actúan sobre éstos. Semejante concepción idealista subjetiva del espacio y del tiempo es, a juicio de Kant, la única demostración de que uno y otro son efectivamente universales y necesarios. Esta demostración no puede derivarse de la experiencia, ya que la experiencia sólo tiene que ver con cosas individuales, sin abarcar nunca la totalidad de las cosas existentes. Por tanto, concluye Kant, los conceptos de espacio y de tiempo son *a priori;* lo cual quiere decir que no sólo no derivan de la experiencia, sino que, por el contrario, son anteriores a ella, constituyendo las condiciones de toda experiencia posible. Así, pues, en contraste

con el materialismo francés, que concebía el espacio y el tiempo como formas objetivas de la existencia de la materia, Kant negaba la objetividad del espacio y del tiempo y los consideraba como formas subjetivas, anteriores a la experiencia (formas *a priori)* de la percepción sensible inmediata. Según Kant, los hombres perciben los fenómenos uno "junto a" otro o éste "después de" aquél, sólo porque en su conciencia se da la facultad *a priori* de disponer y sistematizar las percepciones en las formas ideales subjetivas de espacio y tiempo. La percepción de los fenómenos en el espacio y en el tiempo sólo es producto de la actividad de nuestra conciencia. Nada sabemos ni podemos saber, según Kant, acerca de cómo son las cosas en realidad, es decir, fuera de estas formas ideales. Por consiguiente, al reconocer la existencia de "cosas en sí", Kant se apartó de la filosofía de Berkeley, pero al considerar el espacio y el tiempo como formas ideales *a priori*, adoptó el punto de vista del idealismo subjetivo y del agnosticismo.

La "lógica trascendental" tiene por objeto el estudio de los principios del pensamiento lógico.

Kant es uno de los reformadores más importantes de la lógica. Distingue dos clases de lógica: *a)* la lógica "ordinaria" (formal), en cuanto "propedéutica" o "umbral" de la ciencia, y *b)* la lógica "trascendental", o forma superior de la lógica.

La lógica "ordinaria" o formal estudia, según Kant, las formas del pensamiento, independientemente de su contenido, de toda concreción; se ocupa de las "formas puras", de las funciones del pensamiento, desinteresándose de su origen y de sus relaciones con el objeto.

Más allá de los límites de la lógica "propedéutica" se encuentra la lógica "trascendental" que, a juicio de Kant, tiene un carácter universal y necesario. La "universalidad" y "necesidad" de que se trata aquí es la de las formas *a priori* del entendimiento y de la razón.

En la "lógica trascendental" de Kant hallamos elementos dialécticos desarrollados posteriormente por Fichte y Hegel.

Kant divide su "lógica trascendental" en dos partes: "analítica trascendental" y "dialéctica trascendental".

La "analítica trascendental" es la doctrina del entendimiento, que Kant considera como la segunda fase del conocimiento.

Como resultado de la acción de las "cosas en sí" sobre los órganos sensoriales surge, en la primera fase del conocimiento, un caos de sensaciones. Gracias a las formas *a priori* de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— se pone orden en ese caos. Pero esto es sólo el primer acto del conocimiento. El proceso cognoscitivo continúa y remata en las formas del entendimiento. "Existen dos troncos del conocimiento humano —escribe Kant—, que crecen tal vez de una raíz común, pero desconocida para nosotros, a saber: la *sensibilidad* y el *entendimiento.* Mediante la sensibilidad se nos *dan* los objetos y por medio del entendimiento son *pensados.*" [39]

El entendimiento requiere ciertos conceptos fundamentales y originarios que sistematicen y agrupen el material cognoscitivo. Estos conceptos

[39] Kant, *Crítica de la razón pura,* trad. rusa, San Petersburgo, 1915, pág. 38.

son las categorías, a las que corresponde sistematizar y ordenar lógicamente nuestras impresiones inmediatas.

Como ya hemos señalado antes, uno de los problemas más importantes planteados por Kant es el de las categorías del pensamiento científico.

Kant rechaza las afirmaciones espiritualistas y místicas acerca de la posibilidad de algo incausado. Sin embargo, se pregunta: ¿En qué se funda nuestra convicción del carácter universal de la causalidad? ¿Por qué son imposibles las excepciones?

Estas cuestiones afectan no sólo a la causalidad, sino también a las categorías de necesidad, posibilidad, cantidad y cualidad. Por ejemplo. ¿todo posee una determinación cuantitativa? ¿La cualidad es una determinación inherente a todas las cosas?

Según Kant, quien rechace el carácter universal de la causalidad, la necesidad, la cantidad, la cualidad, etc., rechazará también la posibilidad de la ciencia natural, cuyos principios tienen una validez universal. Por consiguiente, el problema de las categorías del pensamiento científico, de su legalidad, se halla vinculado con el problema mismo del derecho de las ciencias naturales a existir. Más todavía; si se rechaza la causalidad, también se hace imposible la experiencia, la cual no se reduce, por supuesto, únicamente a las percepciones. Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible la experiencia, en la que se basa el conocimiento científico?

Kant ha subrayado con más fuerza que los filósofos anteriores (y en esto reside su mérito histórico) la importancia de estos problemas, pero no acertó a darles una solución acertada, o, al menos, próxima a la verdad. El falso punto de partida de la filosofía kantiana —es decir, su agnóstica contraposición de la "cosa en sí" y del fenómeno, de lo trascendente y lo inmanente— prefijaba ya una solución errónea de los problemas citados. Según Kant, las categorías, es decir, los principios lógicos fundamentales, son "conceptos puros del entendimiento", que "se dan como elementos *a priori* en forma acabada en el entendimiento".

Kant distaba mucho de comprender la significación cognoscitiva de la actividad práctica material. En efecto, consideraba las facultades cognoscitivas del hombre al margen de su aplicación práctica y de la historia del conocimiento humano. Por esta razón, no debe sorprendernos que llegue a la conclusión idealista de que las categorías del pensamiento científico son universales y necesarias precisamente porque son formas que pertenecen por esencia al entendimiento humano, formas anteriores a la experiencia o *a priori*, es decir, modos de ser de la actividad pensante. Resulta entonces que la causalidad, la necesidad, la cantidad, la cualidad y otras categorías de la lógica no forman parte del mundo objetivo, de las "cosas en sí", y que, por tanto, la naturaleza que nos presenta la ciencia no existe objetivamente, sino que es creada por las facultades cognoscitivas del hombre. Tal es la conclusión reaccionaria, idealista-subjetiva, a que lleva el intento kantiano de resolver los problemas gnoseológicos fundamentales al margen de la historia del conocimiento y de la práctica, que es su fundamento y criterio. Podemos ver fácilmente que la concepción idealista subjetiva de las categorías (y, por tanto, la del pensamiento teórico, la de la ciencia) se basa en una contraposición metafísica de lo sensible y lo racional, de la sensación y del pensamiento. Según Kant, las impresiones sensibles, las percepciones, sólo hacen referencia a los objetos singulares y

a sus propiedades, mientras que las categorías, los conceptos generales (causalidad, cantidad, cualidad, etc.) se refieren a todos los objetos de la percepción sensible sin excepción. De donde se deduce, a juicio de Kant, que las categorías del pensamiento no derivan de las percepciones sensibles.

El error de Kant estriba en divorciar lo universal de lo singular, de lo particular, sin ver que todo conocimiento de objetos singulares es, a la vez, un conocimiento de lo general, que sólo existe en lo singular, no independientemente de éste. El hecho de que todos los cuerpos estén formados por átomos y moléculas fue establecido mediante el análisis científico de una cantidad determinada y limitada de cuerpos naturales. Así, pues, el conocimiento de lo singular y el de lo general no pueden ser separados el uno del otro, ya que las categorías, los conceptos más generales, tienen su fuente en la percepción sensible del mundo exterior. Naturalmente, el paso de las percepciones sensibles a los conceptos más generales es un proceso muy complejo y contradictorio, que se realiza en forma de saltos.

Kant admite en total doce categorías, distribuidas en cuatro grupos, cada uno de ellos compuesto, a su vez, de tres categorías. Dentro de cada grupo, Kant descubre ciertos nexos dialécticos entre las categorías. Estas se distribuyen así: 1) *cantidad* (unidad, pluralidad y totalidad); 2) *cualidad* (realidad, negación y limitación); 3) *relación* (sustancia y accidente, causa y efecto, y acción mutua); 4) *modalidad* (posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, necesidad y contingencia).

La tesis de Kant de que las categorías del pensamiento (causa y efecto, posibilidad e imposibilidad, etc.) no son una generalización de la experiencia, sino formas puras del pensamiento, constituye la base de su doctrina del conocimiento *a priori* (es decir, independiente de la experiencia). Las categorías del pensamiento no pueden ser derivadas de la experiencia, puesto que son ellas exclusivamente las que hacen posible según Kant, la experiencia misma.

Las categorías kantianas no reflejan la realidad; por el contrario, son las condiciones *a priori* de toda experiencia posible y, por tanto, las condiciones de posibilidad de la propia realidad. Así, por ejemplo, al decir de Kant, no tenemos derecho a afirmar que el sol calienta la piedra, o sea que el sol es la causa que provoca el calentamiento de la piedra. La sensibilidad de por sí se limita a registrar que una percepción sucede a otra: cuando el sol ilumina la piedra, ésta se calienta. Por tanto, de acuerdo con la doctrina de Kant, toda generalización se funda en las categorías *a priori* del entendimiento, en su aplicación a los datos de la percepción sensible.

Al no admitir que las categorías reflejan el mundo objetivo, Kant separa y contrapone mutuamente la sensación y el pensamiento. A su modo de ver, el entendimiento es la fuente del conocimiento *a priori,* con independencia de las sensaciones. La sensibilidad sólo es fuente del conocimiento de lo singular, mientras que el entendimiento es la fuente del conocimiento de lo general.

Kant suponía falsamente que se había remontado sobre la unilateralidad del empirismo y del racionalismo, pero, en realidad, no hizo más que combinar mecánicamente los rasgos de uno y otro. Las formas y las categorías apriorísticas de Kant no se diferencian mucho de las "ideas innatas" de Descartes o de las "verdades eternas" de Leibniz. La concepción kantiana de la sensación no supera las limitaciones de la concepción em-

pirista del siglo XVIII sobre la naturaleza de las percepciones sensibles. Pero, al contraponer mutuamente la sensibilidad y el entendimiento, Kant planteó indirectamente, aunque sin resolverlo, el problema del salto de la sensación al pensamiento.

Al negar la cognoscibilidad de la "cosa en sí", Kant afirmaba, siendo como era un filósofo agnóstico e idealista subjetivo, que el objeto del conocimiento es un objeto "construido" por medio de las formas y categorías *a priori* de la conciencia humana. Por tanto, no conocemos la realidad objetiva, sino algo construido por nuestra razón. No son los conceptos los que deben corresponder a los objetos, sino los objetos a los conceptos. Kant consideraba que su mérito estribaba en haber "demostrado" que el verdadero conocimiento no se rige por el objeto, sino por el sujeto.

"Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento —escribía Kant— debía regirse por los objetos; pero todos los intentos encaminados a alcanzar *a priori*, mediante conceptos, algo que ampliase nuestros conocimientos sobre los objetos, no conducían a nada. Por tanto, intentemos, aunque sólo sea una vez, resolver las tareas de la metafísica (de la filosofía. *Red.*) con más éxito, admitiendo que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento..." [10]

La naturaleza conocida por nosotros la trata Kant como un mundo subjetivo de fenómenos. Los fenómenos naturales que, a su modo de ver, constituyen el objeto del conocimiento, sólo existen como un producto de nuestra conciencia.

La tercera fase del conocimiento es la razón pura. Al trazar la diferencia entre la razón y el entendimiento, Kant atisba profundamente la diferencia entre los métodos dialéctico y metafísico de pensamiento, puesto que, a su modo de ver, la razón por su naturaleza misma es dialéctica. La doctrina de la razón constituye el objeto de la "dialéctica trascendental" Las ideas fundamentales de la razón pura son la idea "psicológica", la "cosmológica" y la "teológica". A juicio de Kant, estas ideas deben —aunque no pueden— darnos conceptos sintéticamente acabados acerca del alma, del mundo como totalidad y de Dios.

A las ideas de la razón no corresponde ninguna realidad. Estas ideas son exclusivas de la razón pura. Cuando la razón se empeña en que la realidad encaje en sus ideas, entra en contradicción consigo misma. Kant llama "antinomias" a estas contradicciones insolubles. Las antinomias son aquellas contradicciones en la que uno de sus aspectos, contrario al otro, puede ser demostrado con la misma fuerza lógica que este otro.

Así, la idea cosmológica hace frente a estas cuatro cuestiones: 1) ¿el mundo es finito o infinito en el espacio y en el tiempo?; 2) ¿puede reducirse la sustancia compuesta a partes simples, elementales, o no?; 3) ¿reina en el mundo una necesidad absoluta, o también es posible la libertad?; 4) ¿existe un ser absolutamente necesario como parte o causa del mundo, o no existe tal ser?

Al responder a estas cuestiones, afirma Kant, la razón se mete en el atolladero de las antinomias, en las que tanto la tesis como la antítesis son irrefutables. Con el mismo rigor lógico puede demostrarse la finitud y la infinitud del mundo, así como la divisibilidad e indivisibilidad de la

[10] Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. esp., ed. cit., pág. 25.

sustancia. Por otro lado, no se puede rechazar, pero tampoco probar, la posibilidad ni la imposibilidad de la libertad, de la misma manera que no se puede demostrar la existencia ni la inexistencia de un ser absolutamente necesario.

La doctrina de las antinomias pone de relieve la tendencia dialéctica de Kant, que habría de influir considerablemente sobre el desarrollo ulterior del pensamiento dialéctico. Kant señaló la contradicción de los conceptos de finito e infinito, de simple y compuesto, y de necesidad y libertad, aunque no acertara a ver la transición dialéctica, mutua, de estos conceptos opuestos.

Más todavía, en la misma concepción kantiana de la razón se manifiesta una dialéctica idealista del concepto; en efecto, según Kant, en la naturaleza no podemos descubrir una capacidad creadora; cosa distinta sucede con la razón que, de por sí, posee un impulso creador, ya que ella misma crea la ley que dicta, con ayuda de las ideas, al entendimiento. El carácter sintético de la razón es lo que determina su capacidad de alcanzar lo nuevo en su actividad. Esta unidad sintética era para Kant el punto culminante de la filosofía trascendental.

Kant analiza consecuentemente y rechaza todas las "pruebas" fundamentales de la existencia de Dios. Ninguna de ellas resiste a la crítica teórica: ni la "prueba ontológica", que deduce la existencia de Dios del mismo concepto de Dios como "ser perfecto", ni la "cosmológica", que afirma que la cadena de causas y efectos ha de tener necesariamente una primera causa, ni, por último, la "prueba físico-teleológica", que se basa en el supuesto de que en la naturaleza se manifiesta una "finalidad racional".

Si tenemos en cuenta las condiciones históricas en que se realizó, no se puede negar el carácter progresivo de dicha crítica. Sin embargo, su valor en la historia del pensamiento humano se reduce cuando se toma en consideración la concepción idealista kantiana en su conjunto.

Dios, el alma inmortal y la libre voluntad son arrojados del mundo empírico de los "fenómenos", pero, según Kant, no hay ninguna razón para rechazar la posibilidad de que existan en el mundo ideal de las "cosas en sí". El conocimiento teórico se limita a afirmar que dichos objetos caen fuera de su competencia, pero no rechaza la posibilidad de que existan como objetos de la fe, sobre la base de la "razón práctica".

"Al elevarse del entendimiento *(Verstand)* a la *razón (Vernunft)* —escribe Lenin—, Kant disminuye la importancia del pensamiento, negándole la capacidad de «alcanzar la verdad total»." [11]

Para Kant no puede haber una filosofía que conozca la verdad objetiva. Sólo puede admitirse, según trata de persuadirnos, su propia "filosofía crítica", que estudia las formas *a priori*, "preempíricas", y las categorías de la conciencia. Al divorciar el conocimiento de la realidad objetiva, la filosofía kantiana lo mete en el círculo vicioso de su "conciencia trascendental".

Todo esto pone de relieve el principio idealista de la filosofía dualista de Kant: el conocimiento separado radicalmente de la realidad material y consagrado al estudio de "sí mismo"; el objeto de la filosofía no es el

[11] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, Leningrado, 1947, pág. 147.

mundo objetivo ni las leyes generales de la realidad, sino el mundo fenoménico, construido por la razón, y las formas de la "conciencia trascendental".

Pero en la realidad no hay ni puede haber una diferencia de principio entre las "cosas en sí" y los fenómenos. Existen sólo límites históricamente transitorios entre lo aún desconocido y lo ya conocido. Lenin subraya que la "cosa en sí" se transforma a cada paso en el proceso del conocimiento y de la práctica social en una cosa para nosotros. Kant no considera el conocimiento como un proceso histórico, basado en la actividad práctica humana, sino como algo dado de una vez para siempre.

Kant separa radicalmente el fenómeno y la esencia; no ve la unidad dialéctica ni la penetración mutua de lo interior y lo exterior, del contenido y la forma.

Expresando las necesidades sociales de su época, Kant dio mucha importancia a la ciencia, pero al sostener la incapacidad del hombre para conocer la realidad objetiva, rebajó el poder y las posibilidades del conocimiento humano.

Es característico de la filosofía kantiana su contradicción entre ciertos elementos de materialismo y su concepción del mundo, idealista en lo fundamental, así como entre su sistema metafísico y la dialéctica del concepto. Los elementos dialécticos de la doctrina kantiana no forman un sistema acabado y armónico. Engels señaló que, aun existiendo formas desarrolladas de la dialéctica en la filosofía kantiana, "querer estudiar dialéctica en Kant sería un trabajo estérilmente penoso y poco fructífero. . .".[42] Lenin subrayó más de una vez los rasgos metafísicos de su filosofía.

En la *Crítica de la razón pura,* Kant llega a la conclusión de que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad no pueden demostrarse ni refutarse teóricamente. Y reserva la "demostración" de su existencia para la ética, que constituye el objeto de la *Crítica de la razón práctica* y de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785). La ética está dedicada a "fundamentar" la conciliación de la ciencia y de la religión. o, más exactamente, la subordinación del saber a la fe.

La ética kantiana no se ocupa de establecer una valoración efectiva de la conducta humana, sino de trazar los preceptos puramente formales de la "razón práctica". Las normas morales las reduce Kant, en última instancia, a un principio supremo, al imperativo categórico, conforme al cual el hombre debe obrar de modo que las máximas de su conducta puedan convertirse en ley universal. De acuerdo con la doctrina moral de Kant, existe una ley fundamental de la razón práctica pura que se puede expresar así: "Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer, al mismo tiempo, como ley universal."

Sin embargo, es por completo evidente que en una sociedad clasista las diferentes clases, los diversos grupos sociales conciben de modo distinto, en una misma época, esa ley universal ideal, persiguen objetivos diversos y tienen ideas morales distintas.

El imperativo categórico kantiano fue utilizado posteriormente, más

[42] F. Engels. *Anti-Dühring*. ed. cit., pág. 362.

de una vez, por los ideólogos de las clases explotadoras, entre ellos los neokantianos, quienes afirmaban que los trabajadores no debían guiarse en su conducta por sus intereses y sus propias necesidades, sino por unas supuestos normas "universales", que de hecho se identificaban con los intereses de las clases dominantes.

El imperativo categórico kantiano exige el cumplimiento del deber moral no por fines "externos", sea los que fueren, sino pura y exclusivamente por el "deber" abstracto mismo. Por ejemplo, si ayudo a un amigo por cariño hacia él o le salvo por compasión, no realizo un acto verdaderamente moral, ya que esta regla de conducta no puede convertirse en ley universal.

Este carácter antinatural de la moral kantiana era tan evidente que incluso sus propios partidarios (como Schiller, por ejemplo) se alzaron contra ella. Así, Schiller escribió:

La duda de la conciencia:
Quisiera servir al prójimo de buena gana, pero, ¡ay!, siento afecto por él.
Una pregunta me atormenta entonces: ¿seré de veras moral?

Decisión:
No queda aquí otro camino: tratando de despreciarlo.
Y con la repugnancia en el alma, haz lo que exige el deber.[43]

Esta ley moral, construida tan artificialmente, la vincula Kant a varios postulados —o principios necesarios—, exigidos por la razón práctica.

El primer postulado es el de la libertad de la voluntad humana. Si el hombre no fuera libre de escuchar la voz de la ley moral, piensa Kant, esta última carecería de todo fundamento y sentido. Pero el hombre no puede esperar que el ideal moral y la felicidad puedan ser alcanzados en el curso de su propia existencia. De aquí se deduce el segundo postulado, es decir, la necesidad de suponer la inmortalidad del alma, o sea la posibilidad de recompensas y castigos después de la muerte. Todo esto caracteriza muy bien la posición de clase del propio Kant, que puede expresarse así: sufre y resígnate aquí en esta vida, soportando mansamente todas las injusticias sociales, pero cumpliendo con tu "deber" de ciudadano.

"Kant se daba por contento —escribían Marx y Engels— con la simple «buena voluntad», aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el *más allá* la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos."[44]

Tercer postulado: la "garantía" de una justa recompensa en el más allá supone la existencia de una causa suprema del "sumo bien". Este principio supremo es Dios. Así, pues, la religión, que es imposible de demostrar por la "razón teórica", es afirmada por la "razón práctica".

La doctrina kantiana del imperativo categórico representa, evidentemente, el polo opuesto a la ética de los materialistas franceses. Sin embargo, pese a lo que le diferencia de estos últimos, la ética de Kant se

[43] J. F. Schiller, *Obras completas*, t. I, Moscú-Leningrado, 1937, pág. 164.
[44] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 212.

caracteriza también por su orientación antifeudal. Así lo demuestra, por ejemplo, uno de sus imperativos fundamentales: trata siempre al hombre como fin, nunca como medio. Este principio kantiano apuntaba contra la concepción aristocrática, de casta, del honor y la moral, y exigía la liberación de la personalidad de las trabas feudales.

La confrontación de la teoría kantiana del conocimiento (expuesta en la *Crítica de la razón pura)* y la doctrina moral (presentada en la *Crítica de la razón práctica)* demuestra palmariamente toda la dualidad de su filosofía, es decir, su contradicción interna.

Si el conocimiento humano se limita al mundo fenoménico y no puede penetrar en lo trascendente, debe partir en la esfera de la moral humana del reconocimiento de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma y de la libertad de la voluntad (una voluntad independiente de toda motivación). En el conocimiento, el hombre parte de lo inmanente, mientras que en su actividad práctica parte de un mundo trascendente, cuya existencia es indemostrable en general y sólo puede ser objeto de la fe. Todo esto pone de relieve la inconsistencia de la concepción idealista de Kant.

En la *Crítica del juicio,* Kant se empeña en superar el abismo que él mismo ha abierto entre la razón teórica y la razón práctica. Kant distingue tres facultades psíquicas fundamentales: conocimiento, voluntad y sentimiento (de placer y displacer). Con las dos primeras facultades se relacionan la filosofía teórica y la práctica, mientras que la facultad de juzgar se vincula con la primera. A esta última facultad corresponde el "juicio reflexivo", o modo de abordar los objetos, que va acompañado de un sentimiento de placer o displacer. El principio de unidad buscado es la finalidad, cuya comprobación va acompañada siempre de un sentimiento de placer.

La finalidad puede ser de dos clases: una, la que se expresa en el juicio estético sobre lo bello en el arte, y otra, la que se manifiesta en el juicio teleológico sobre la perfección en la naturaleza.

La estética o filosofía del arte corona de un modo peculiar la filosofía, ya que pone en relación dos esferas de la conciencia separadas hasta entonces. Lo bello, o la belleza, es la categoría estética fundamental. Pero Kant no aborda en absoluto el problema de la esencia de lo bello en la realidad objetiva (no nos dice, por ejemplo, por qué un paisaje es fuente objetiva de la emoción de lo bello, mientras que otro lo es de lo feo). La atención de Kant se concentra exclusivamente en el "gusto" estético, que en él es, en el fondo, el juicio subjetivo sobre lo bello.

La crítica de la facultad del juicio estético se divide en analítica y dialéctica. La analítica del juicio estético se compone, a su vez, de la analítica de lo bello y de la analítica de lo sublime y culmina en una deducción de los juicios estéticos. Kant analiza lo bello desde el punto de vista de las categorías fundamentales adoptadas en su sistema: cualidad, cantidad, relación y modalidad. Desde el punto de vista de la cualidad, el juicio de gusto se caracteriza por su desinterés. Para determinar si algo es bello o no relacionamos nuestra representación no con el objeto, a fin de conocerlo con ayuda del entendimiento, sino con el sujeto y con el sentimiento de placer (o de displacer) con ayuda de la imaginación (tal vez relacionada con el entendimiento). Al negar el carácter cognoscitivo del juicio de gusto y atribuirle una significación subjetiva, Kant afirma que dicho

juicio no tiene nada que ver con el interés, es decir, no se halla ligado a la existencia del objeto y, por consiguiente, a las necesidades del hombre, a sus deseos e intenciones. A los hombres les place lo agradable, lo bello y lo bueno; lo que diferencia a lo bello de lo agradable y lo bueno es que lo bello place independientemente de cualquier interés. Desde el punto de vista de la cantidad, es bello lo que place a todos (o sea lo bello tiene una validez universal). Desde el punto de vista de la relación, el juicio estético es un juicio sobre una finalidad sin fin. La belleza es una forma de la finalidad, puesto que es percibida sin la representación de un fin. Lo cual significa, según Kant, que el juicio estético se halla vinculado con el libre juego de las facultades humanas; la representación del fin no es propia del juicio estético, sino del juicio teleológico. Lo bello agrada por su forma pura. Finalmente, desde el punto de vista de modalidad, es bello lo que place necesariamente sin concepto.

Una definición completa de lo bello puede expresarse, según Kant, en estos términos: bello es lo que place necesariamente a todos, sin ningún interés y por su forma pura.

"Cuando se saca el resultado de los anteriores análisis —escribe Kant—, se encuentra que todo viene a parar al siguiente concepto del gusto: que es una facultad de juzgar un objeto en relación con la *libre conformidad a leyes* de la imaginación." [45] La analítica de lo bello es el punto de partida y el fundamento metodológico del formalismo estético kantiano. La esencia de lo bello la encuentra Kant en la correlación de los elementos formales; el apriorismo, el idealismo, ocupa el primer plano de su estética, mientras permanece en la sombra la otra tendencia de su filosofía, es decir, la tendencia materialista.

La analítica de lo sublime prolonga las tesis fundamentales de su analítica de lo bello. En ambas analíticas, Kant se pronuncia contra la estética realista de los materialistas franceses del siglo XVIII. Al distinguir lo sublime matemático y lo sublime dinámico, Kant no halla su fundamento en la naturaleza misma, en la realidad objetiva, sino en el espíritu humano. Los fenómenos majestuosos y grandiosos de la naturaleza sólo son la ocasión para que el hombre sienta, según Kant, la grandeza, la sublimidad del espíritu humano, que sobrepasa infinitamente a la naturaleza. Aquí la tendencia formalista de la estética kantiana deja paso a un acercamiento entre la teoría del arte y la moral. Aunque bajo la forma desfigurada del "idealismo crítico", Kant se acercó de plano al problema de las relaciones mutuas entre los aspectos objetivo y subjetivo de los juicios estéticos.

En la estética de Kant desempeña un papel relevante su teoría del genio, impregnada de cierto matiz místico, que establece una contraposición absoluta y metafísica entre el conocimiento científico y la creación artística. El sabio puede ser un gran talento y, con ayuda de la razón, sus conquistas pueden estar al alcance de las gentes comunes y corrientes; pero el genio sólo puede manifestarse en el campo de la creación artística. Una cualidad distintiva del genio es, de acuerdo con esta teoría, la originalidad como capacidad de producir obras artísticas ejemplares y, por

[45] Kant, *Crítica del juicio*. Kant, *Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente, y *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Librería "El Ateneo" Editorial, Buenos Aires, 1951, pág. 259.

ello mismo, de dar al arte reglas absolutamente nuevas. Se trata de una facultad desconocida, que escapa a la comprensión humana, al conocimiento científico.

El arte es, según Kant, la libre actividad del genio, que supera el abismo entre la necesidad y la libertad, entre la función natural y la misión moral del hombre.

La estética de Kant es tan ambigua y tan contradictoria como su teoría del conocimiento y su ética. Por un lado, separa lo bello de todo interés, de todo contenido, y limita su dominio exclusivamente a la forma pura; por otro, distingue la actividad humana y la libertad como aspectos de la creación artística y ve en el quehacer del genio la unidad suprema de la necesidad natural y de la libertad. Kant empieza con una contraposición absoluta entre la estética y la moral, a la vez que propone la idea de un arte "puro" y la de una contemplación desinteresada, y acaba reconociendo como artística la facultad de cumplir las tareas que en el campo de la ética sólo son exigencias del imperativo categórico, no una posibilidad real para el hombre que actúa efectivamente.

Pese a su carácter contradictorio y formal, la estética de Kant significó un paso de avance en el desarrollo del pensamiento estético. Su teoría del genio artístico fue importante, desde un punto de vista histórico, ya que rechazaba, aunque sobre bases idealistas, la tendencia contemplativa, propia de la doctrina de la imitación de la naturaleza. No obstante, pese a su orientación formalista fundamental, la analítica de lo bello ponía de relieve la diferencia que media entre el idealismo trascendental, que postula la necesidad y la universalidad del juicio estético, y la tendencia relativista del sensualismo idealista-subjetivo. La doctrina kantiana de lo sublime demuestra cierta aproximación a la concepción dialéctica de las categorías estéticas y de la interdependencia de los aspectos objetivo y subjetivo de los conceptos estéticos. Sin embargo, Kant es, a la vez, el iniciador de la estética formalista y el promotor de las ideas irracionalistas relativas al carácter incognoscible de la esencia oculta del acto creador del genio artístico.

Al final de la *Crítica del juicio,* Kant llegó a afirmar la necesidad de admitir la existencia de un principio racional supremo, creador de la armonía finalista del universo.

Las ideas político-sociales de Kant estaban impregnadas de su dualidad característica y revestían un carácter de compromiso. Estas ideas reflejaban los sueños del burgués alemán, que anhelaba una transformación burguesa, pero que al mismo tiempo temía a la revolución y estaba dispuesto a entenderse con la aristocracia.

Kant era enemigo de los métodos revolucionarios de lucha empleados por las masas populares. En cambio, aplaudía las reformas implantadas a iniciativa del gobierno. Lo principal es, a juicio de Kant, el perfeccionamiento de sí mismo. Cuando desarrolla las ideas burguesas dominantes sobre la sociedad, Kant defiende la propiedad privada y trata de fortalecerla apelando a los argumentos burgueses habituales acerca del carácter "natural", "sagrado" e "inviolable" de la propiedad. Kant sostenía que la propiedad privada tiene un fundamento *a priori,* razón por la cual es eterna, universal y absolutamente necesaria.

La misión del Estado no se reduce, según Kant, a garantizar el bienes-

tar de los ciudadanos; cumple un fin que le es propio intrínsecamente, a saber: un "bien común" abstracto, que no coincide con la representación sensible de este último.

Kant hablaba de la igualdad civil de los hombres, pero sólo en el sentido formal de que todos los hombres han sido creados con una misma naturaleza. Y también hablaba de la autonomía civil, entendiendo por ella el individualismo característico de la sociedad burguesa.

El Estado puede reformarse a sí mismo, afirmaba Kant, difundiendo la ilustración, pero en esto, advertía a su vez, debe observarse la mayor prudencia.

La población total del Estado se divide, según Kant, en "ciudadanos" y en "simples súbditos", privados de los derechos elementales. Dentro de esta última categoría figuran las masas trabajadoras y explotadas.

Gran interés reviste la actitud de Kant en el problema de la guerra y la paz. Kant escribió un trabajo titulado *Sobre la paz perpetua* (1795), en el que enjuiciaba críticamente las aventuras militares de los gobernantes prusianos de su época. La idea de Kant sobre la necesidad de asegurar la paz entre los pueblos es una de las conquistas indiscutibles del pensamiento social de Alemania en el siglo XVIII. Sin embargo, el establecimiento de la paz internacional es para Kant más bien un ideal o deber moral que una misión histórica concreta. Los abstractos razonamientos kantianos sobre la paz fueron utilizados posteriormente en las doctrinas pacifistas burguesas.

A Kant se le ha criticado desde la derecha y desde la izquierda. Los críticos de la derecha lo atacaron por creer que su idealismo no era bastante consecuente. Los neokantianos depuraron a Kant a la manera de Hume.

Feuerbach y otros eminentes materialistas enjuiciaron críticamente a Kant desde la izquierda, basándose en que, después de incorporar algunos elementos materialistas a su filosofía, defendía las posiciones del agnosticismo y del subjetivismo, entrando así en contradicción con dichos elementos.

Como señaló Lenin, Chernichevski sometió a crítica la filosofía kantiana desde las posiciones del materialismo filosófico íntegro.

Sin embargo, la crítica del kantismo sólo podía llevarse hasta el fin, elevándose a la altura del materialismo dialéctico, poniendo al desnudo las raíces sociales y gnoseológicas de esta filosofía, y, por último, fijando el verdadero papel de Kant en la historia del pensamiento filosófico. Esta tarea sólo la llevaron a término los clásicos del marxismo-leninismo.

En los trabajos de Marx, Engels y Lenin encontramos una brillante y convincente crítica del agnosticismo y dualismo de Kant.

Señalando la necesidad de esclarecer las raíces gnoseológicas del kantismo y de resolver en un sentido materialista los problemas planteados por Kant, escribía Lenin: "Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general) más bien desde un punto de vista materialista vulgar que desde un ángulo materialista dialéctico, *puesto que* sólo *rechaza* a limine [18] sus razonamientos, sin *corregir* (como Hegel corrigió a Kant), profun-

[18] Tajantemente. *(Red.)*

dizándolos, generalizándolos y ampliándolos, mostrando los *nexos* y las *transiciones* entre todos y cada uno de los conceptos." [47]

Esta indicación de Lenin tiene una inmensa importancia, ya que contribuye a valorar adecuadamente, desde un punto de vista histórico, el sentido y la significación de la filosofía de Kant. Esta filosofía, inconsistente por virtud de su idealismo, de su agnosticismo, que planteó, sin embargo, problemas fundamentales de la teoría del conocimiento y de la dialéctica, puede servir de ejemplo para mostrar palmariamente el profundo sentido y la significación de la caracterización leninista del idealismo, conforme a la cual el idealismo es un error, pero un error que crece, en determinadas condiciones, en el árbol vivo del fecundo conocimiento humano.

Descollante figura de la filosofía idealista alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que siguió los pasos de Kant, fue *Juan Amadeo Fichte* (1762-1814). Nació en el seno de una familia de artesanos. Como dijo Heine, la pobreza fue su cuna. Gracias a unas circunstancias casuales, tuvo la posibilidad de estudiar.

Bajo la influencia de los trabajos de Kant, se inició en el estudio de la filosofía. En 1794 llegó a ser profesor de la Universidad de Jena y, más tarde, se le nombró profesor de las universidades de Erlangen y Berlín.

Las obras fundamentales de Fichte son: *Teoría de la ciencia* (1794), *El destino del sabio* (1794), *El destino del hombre* (1800), *El Estado comercial cerrado* (1800), *Relato clarísimo como el sol para el gran público sobre la verdadera esencia de la novísima filosofía* (1801) y *Discursos a la nación alemana* (1808).

Después de empezar como seguidor de Kant, pronto sometió a crítica la tendencia materialista de su filosofía, es decir, el reconocimiento de la existencia objetiva de la "cosa en sí", ya que le parecía un aditamento ilegítimo e ilógico al dualismo kantiano. Haciendo notar el carácter dualista de la doctrina de Kant, Fichte la criticaba desde la derecha, o sea desde posiciones idealistas.

Tras de rechazar el materialismo, Fichte adoptó como punto de partida la teoría kantiana de la unidad trascendental de la razón. La unidad del yo humano, que se manifiesta en todos los actos del pensamiento y, según Fichte (y también Kant), independientemente de la experiencia y con anterioridad a ella, es su fundamento *a priori*, trascendental. Pero mientras que Kant considera el yo (la autoconciencia, la razón) desde el punto de vista de la relación que guarda con el objeto en el proceso del conocimiento, Fichte lleva hasta el extremo la tendencia idealista subjetiva de la filosofía kantiana y convierte al yo humano en la única realidad, en una fuerza omnipotente, que todo lo crea y que coincide, en última instancia, con la autoconciencia de la humanidad entera. Este yo fichteano no es sólo razón, sino también voluntad; no es sólo conocimiento, sino también acción, bien entendido que el conocimiento y la acción no son aspectos aislados del yo, sino su propia esencia, hallándose, a su vez, indisolublemente unidos, de tal manera que el pensamiento siempre es acción, a la vez que esta última es, por su naturaleza misma, racional.

[47] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 154.

El idealismo subjetivo de Fichte tiene un carácter voluntarista, ya que en él se identifican la razón y la voluntad. Al modificar así la concepción kantiana de la unidad de la autoconciencia, Fichte aportaba un elemento positivo, dialéctico, a saber: el reconocimiento, sobre una base idealista por supuesto, de los nexos y del mutuo condicionamiento del conocimiento y la acción. Según Kant, el conocimiento teórico y la actividad práctica son independientes entre sí; en cambio, Fichte plantea, desde posiciones idealistas especulativas, el problema de que lo distintivo de la razón no reside en la contemplación o reproducción de lo existente, sino en su creación. "¡Obrar! ¡Obrar!; he ahí la razón de nuestra existencia", escribía el filósofo. Sin embargo, Fichte concibe la actividad del sujeto, de la humanidad, de un modo idealista-subjetivo, ya que niega la base objetiva de la actividad humana, es decir, el mundo exterior y sus leyes. Al hacer de todo el mundo objetivo un producto del yo, Fichte admite de hecho que no existe nada al margen del sujeto. Esta concepción idealista subjetiva, que ha sido refutada por toda la práctica humana, conduce al solipsismo. En la filosofía de Fichte, la actividad del sujeto no tiene un carácter real; es una estéril "actividad" especulativa, teórica abstracta, que no va más allá de los límites de la autoconciencia. El yo fichteano no es otra cosa que "el *espíritu* metafísicamente disfrazado en la *separación* de la naturaleza...".[18]

Fichte denominó "teoría de la ciencia" a su sistema idealista, con lo cual se planteaba la tarea de crear una filosofía que fuese el fundamento teórico de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, así como de toda la actividad práctica humana. Tratando de fijar el lugar de la filosofía dentro del sistema de las ciencias y de la actividad práctica, Fichte sostenía que estaba llamada a fundamentar los principios más generales de todas las ciencias, tanto de las ya existentes como de las que pudieran surgir en el futuro. El objeto propio de la teoría de la ciencia es, según Fichte, todo el sistema del conocimiento humano; ella es la que establece los principios fundamentales de cualquier conocimiento. Este planteamiento del problema encierra un atisbo del verdadero papel de la filosofía como concepción del mundo, que suministra los principios más generales de la explicación del mundo y del modo científico de estudiarlo. Sin embargo, Fichte no puede resolver este problema a causa del carácter idealista de su punto de partida. El yo fichteano y el contenido preempírico, apriorístico, que le es inherente no depende de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, encargadas de estudiar determinados aspectos del mundo objetivo. Por esta razón, la filosofía no se basa de ninguna manera, a juicio de Fichte, en los datos que brindan las ciencias y la actividad práctica, sino que coincide con el contenido "puro" de la autoconciencia social. Es absolutamente evidente que, de acuerdo con la doctrina de Fichte, la filosofía no es una concepción científica del mundo, sino una "ciencia de las ciencias", y que su relación con las demás ciencias es completamente unilateral, ya que estas últimas se ven obligadas a guiarse por los principios de la filosofía, mientras que la filosofía puede prescindir de las ciencias. La teoría de la ciencia, según Fichte, "agota todo el conocimiento huma-

[18] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia,* trad. esp. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958, pág. 205.

no". Así, pues, se trata de crear un sistema metafísico absoluto que, a su modo de ver, debe servir de base a todas las ciencias empíricas, así como a la actividad práctica de los hombres.

En la definición fichteana de la filosofía como ciencia de las ciencias se ponen de relieve los rasgos característicos de todo el idealismo alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Los resultados a que llega Fichte pueden cifrarse en lo siguiente: contraposición de la filosofía a las ciencias naturales, a la historia, a la actividad práctica real; actitud despectiva, en cierta medida, hacia los datos empíricos y las ciencias basadas en ellos; absolutización del pensamiento teórico y transformación de éste en el demiurgo de toda realidad.

Por tanto, el punto de partida de la filosofía de Fichte es el concepto del yo humano. Continuando en este aspecto las ideas de Descartes, piensa Fichte que la filosofía debe arrancar de un principio absolutamente cierto, cuya existencia no pueda suscitar ninguna duda. A juicio de Fichte, el concepto de ser no puede tener un carácter primario, fundamental, ya que presupone otras definiciones lógicas, especialmente la diferencia entre sujeto y objeto. Fichte no acierta a comprender que la conciencia de su propio yo, es decir, la autoconciencia, no puede darse (como ya lo había señalado de hecho Locke) sin la percepción del mundo exterior, o sea de un mundo independiente del yo. La ciencia ha demostrado irrefutablemente que la conciencia de sí mismo es inseparable de la percepción del mundo exterior; por esta razón, la concepción idealista subjetiva de Fichte pone de relieve la inconsistencia del "principio" de la filosofía adoptado por él. Empezar la filosofía por el yo, significa condenarse a no salir de las especulativas y artificiales construcciones idealistas.

Tratando de eludir las conclusiones solipsistas, Fichte consideraba su primer principio —el "yo puro"— como la conciencia humana en general, que no coincide con la conciencia de cada hombre individual, aunque constituye su oculto fundamento sustancial. Mientras que el Yo humano sólo existe para Berkeley como sujeto individual, que percibe pasivamente sus propias sensaciones, para Fichte cada sujeto empírico es en potencia el yo absoluto.

El "yo puro" forma, según Fichte, un sistema absolutamente cerrado y perfecto, que es idéntico por completo en todos. De este yo absoluto y supraindividual, Fichte deduce de un modo artificial y escolástico la existencia de los hombres comunes y corrientes, es decir, de los numerosos Yo empíricos. El hecho de que Fichte se vea obligado, en virtud del falso punto de partida que adopta, a demostrar la existencia misma de los hombres, pone de relieve palmariamente a qué desesperado atolladero teórico conduce el idealismo subjetivo.

El primer principio de la teoría de la ciencia —principio característico del sistema metafísico del idealismo subjetivo fichteano— dice así: "El yo se pone a sí mismo." El sentido de este principio estriba en la afirmación idealista subjetiva de que el yo es una realidad peculiar, cuya esencia consiste en la actividad, en la producción de sí mismo, en su autoafirmación. Así, pues, ya en este primer principio se niega de hecho la realidad objetiva; en todo caso, se considera al yo como una sustancia, que por tanto no depende de nada y se determina a sí misma, y que, de acuerdo con la expresión clásica, es *causa sui* (causa de sí misma).

El sujeto empírico individual, subraya Fichte, no tiene conciencia de la verdad de este principio, puesto que no percibe en sí mismo una fuerza absoluta e independiente ni se reconoce tampoco como el yo absoluto, es decir, como la autoconciencia de toda la humanidad. Por esta razón, el individuo supone que existe fuera de la conciencia un mundo exterior e independiente de él. El espíritu humano no conoce lo que él mismo ha creado. De la misma manera que el ojo ve las cosas, pero no se ve a sí mismo, los hombres tampoco se ven a sí mismos en el mundo que han creado. Fichte se esfuerza en demostrar, ante todo, que la diferencia entre el sujeto y el objeto sólo se da en la conciencia. A su modo de ver, es precisamente la conciencia la que sirve de criterio para establecer la diferencia entre un mundo imaginario y el mundo que existe efectivamente, es decir, entre el yo y el no-yo. Al caracterizar todo lo que se presenta en relación con la autoconciencia en forma de un ser exterior e independiente de ella como no-yo, Fichte no hace otra cosa que dar una formulación particular al idealismo subjetivo, puesto que el no-yo supone la existencia del yo. Pero, en verdad, la realidad objetiva no puede ser caracterizada o definida como no-yo, dado que el yo no es la condición de su existencia. Una vez definida la realidad objetiva como no-yo, Fichte formula así el segundo principio de la teoría de la ciencia: "El yo pone al no-yo", principio que es, a la vez, una continuación y la antítesis del primero. Mientras que el primer principio sólo se refiere a la sustancialidad del yo, sin tocar directamente el problema del mundo que le rodea, el segundo dice francamente que este mundo circundante ha sido creado por él. Por otra parte, si Fichte afirmaba antes que el contenido, la esencia, el ser del yo se define por sí mismo, independientemente de cualquier otra cosa exterior a él, ahora reconoce el filósofo que para definir el yo hay que admitir algo existente fuera de la autoconciencia y opuesto a la conciencia, aunque en última instancia sea un producto del yo absoluto y universalmente humano. Así, pues, Fichte se ve obligado a reconocer que todas las determinaciones relativas al sujeto, descubiertas empíricamente, forman el contenido de lo subjetivo y suponen forzosamente algo fuera del yo, y que incluso el cuerpo humano, al que llama su propio cuerpo, es algo que existe fuera del yo.

Sin embargo, esta necesidad de admitir la existencia del no-yo se desprende no sólo del hecho de que existen hombres concretos, empíricos, dotados de cierta individualidad. No se puede definir el yo "puro", es decir, absoluto, si no se admite la existencia de su opuesto (todo lo que limita y distingue a este yo). Al afirmar la interrelación y la dependencia mutua del yo y del no-yo, Fichte pone de relieve su dialéctica idealista. "El yo puro —dice el filósofo— sólo puede ser representado negativamente como lo opuesto al no-yo..."[48] Esta tesis de Fichte demuestra que, en contradicción con su sistema, hay una dialéctica idealista del concepto en su filosofía. El hecho mismo de que el yo puro y absoluto sólo pueda concebirse y explicarse en relación con su opuesto, es decir, con el mundo objetivo, pone de relieve, a despecho de la tesis fichteana, que la autoconciencia depende del mundo exterior y que éste no se reduce en modo alguno, como reconoce el propio Fichte, a la autoconciencia. Estas

[48] J. A. Fichte. *El destino del sabio.* trad. rusa, Moscú, 1935, pág. 62.

contradicciones hallan su solución, según él, en un tercer principio, que está llamado a unir dialécticamente la tesis y la antítesis, la autoconciencia y la naturaleza, el yo y el no-yo. Esta síntesis, en la que se unen dialécticamente los opuestos, es el sujeto absoluto, el yo absoluto, concebido como lo absolutamente incondicionado y no determinado por nada superior. Fichte formula así el tercer principio de la teoría de la ciencia: "El yo pone el yo y el no-yo." Por tanto, la oposición entre el sujeto y el objeto se considera como engendrada por el propio yo, que se pone a sí mismo como objeto, que se distingue de sí mismo, actúa sobre sí, se perfecciona y se desarrolla dialécticamente. Sin embargo, Fichte concibe este desarrollo, este perfeccionamiento del yo, sin tomar en cuenta la acción mutua y las relaciones recíprocas de los hombres. Como señalaba Marx, Fichte no comprende en absoluto al verdadero hombre social, que "no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: "Yo soy yo. . .".[50]

Al no delimitar adecuadamente las relaciones entre el hombre y la naturaleza, ni tampoco entre los hombres, Fichte se contenta con plantear de un modo especulativo general el problema de la acción mutua entre el sujeto y el objeto,

De la unidad del yo y del no-yo y de su limitación recíproca deduce Fichte las categorías de cantidad, de acción mutua, de causalidad y otras que, según su doctrina, expresan diversos aspectos de la acción mutua entre el yo y el no-yo.

Fichte combatió tenazmente el materialismo. Aunque sin citar en sus trabajos a los materialistas franceses, contraponía, en esencia, su propio idealismo al materialismo militante del siglo XVIII. Consideraba falsamente que el fatalismo es una consecuencia inevitable del materialismo y, al criticar el carácter metafísico de las teorías filosóficas de los materialistas franceses, Fichte exageraba evidentemente sus tendencias fatalistas.

Al rechazar el método metafísico del siglo XVIII, Fichte estudió, en el marco de su filosofía idealista, la dialéctica del concepto. La modificación fundamental, introducida por él en el yo kantiano, consistía en incluir el proceso de desarrollo en el contenido de la conciencia. Pero al negar que el desarrollo fuese una ley de la propia naturaleza, Fichte lo reducía a la actividad creadora del "yo puro", que crea al mundo incesantemente y que, a su vez, se enriquece a sí mismo.

La dialéctica idealista de Fichte se caracteriza por plantear el problema de las contradicciones como fuente del desarrollo, pero, naturalmente, dentro de los límites de la conciencia. A diferencia de Kant, Fichte no considera que la contradicción sea la expresión de los extravíos fatales de la razón, sino que en ellas se manifiesta el movimiento progresivo del pensamiento cognoscente. Los contrarios no son absolutos, sino relativos; se condicionan y complementan mutuamente y se transforman el uno en el otro. Sin embargo, Fichte caracteriza los opuestos de un modo idealista, reduciéndolos simplemente a determinaciones distintas del pensamiento.

La diferenciación cualitativa entre el yo "puro" (el género humano en su esencia ideal) y el yo empírico (el individuo común y corriente)

[50] C. Marx, *El Capital*. 2ª ed. esp., trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1959, t. I, pág. 19.

sirve de base no sólo a la gnoseología de Fichte, sino también a su filosofía de la historia. El yo "puro" y el yo empírico se diferencian entre sí como lo suprasensible y lo sensible, como lo eterno y lo temporal, como lo celestial y lo terreno. La superación de esta diferencia, es decir, la elevación del individuo al plano de la autoconciencia de la humanidad, constituye también la esencia de la historia universal, concebida como transformación gradual de la necesidad en libertad.

El yo empírico comienza por darse cuenta de que las leyes de la naturaleza no sólo excluyen su libertad, sino también a su propio yo, a su personalidad. Esto suscita en él una protesta contra el poder ficticio de la naturaleza. En el transcurso del desarrollo histórico, el hombre llega a saber que él mismo sólo es producto de la naturaleza en cuanto yo empírico, pero que, como "yo puro", es el creador de la naturaleza misma y de la necesidad que reside en ella.

En la trayectoria de desarrollo se pone al descubierto que únicamente el hombre empírico no es libre, mientras que el "yo puro" es por esencia libertad. Precisamente este "yo absoluto" es el que "crea algo de la nada", y el hombre, al captar el mundo como su "propia obra" y elevarse hasta la autoconciencia, crea con ello el mundo y, a la vez, se transforma también a sí mismo.

En contraste con la concepción idealista del papel del conocimiento, aquí hallamos un atisbo racional del papel de la práctica, del trabajo, en la historia de la humanidad. Pero, al diluir la vida material de la sociedad en la vida espiritual y, además, en la conciencia de cierto yo "absoluto", Fichte mistifica el proceso histórico real. La producción material y el trabajo la sustituye por la producción de ideas y por la actividad pensante de los individuos, y la libertad del hombre la convierte pura y simplemente en un estado de conciencia.

Así, pues, Fichte ignora a cada paso la efectiva lucha "empírica" contra la opresión feudal: la lucha que emplea la fuerza material, la violencia revolucionaria. Mientras que los ilustrados franceses oponían el "tercer estado" a la nobleza y al clero, Fichte exhorta a la solidaridad de las clases antagónicas y asegura que sólo mediante el desarrollo de la autoconciencia puede alcanzarse el progreso en la historia universal.

Los materialistas franceses exigían cambios en el régimen político y en la vida espiritual de la sociedad que concordaran con los principios de la razón; en cambio, Fichte reducía todo a una transformación de la conciencia y le era ajena una concepción realista de la libertad, en virtud de lo cual tergiversaba, en algunos casos, el contenido real, históricamente progresivo, de las libertades democrático-burguesas, sustituyéndolas por la libertad de la voluntad y por el dominio de la razón sobre los sentimientos.

Las ideas de Fichte sobre la sociedad expresaban filosóficamente, en última instancia, los anhelos de la burguesía alemana de que se operara una transformación capitalista de Alemania, transformción que Fichte vinculaba con la de su régimen político, es decir, con la supresión de los privilegios de casta, la abolición de las relaciones feudales y el establecimiento de las libertades civiles.

En su folleto *Contribución a la corrección de los juicios del público sobre la revolución francesa* (1794), Fichte reconoce la legitimidad de la revolución, pero sólo cuando está dirigida contra una monarquía despó-

tica ilimitada, contra la tiranía, que a juicio suyo es incompatible con la idea del "contrato social". Fichte se pronuncia en favor de la abolición de los privilegios de casta y de la dependencia personal de los campesinos, exige la implantación de un régimen democrático-burgués y se alza contra las arbitrariedades feudales y el absolutismo de los numerosos príncipes feudales.

Pronunciándose contra el sojuzgamiento de los campesinos por los terratenientes, Fichte declaraba con energía en *El destino del sabio* que "todo aquel que se cree señor de otros, él mismo es esclavo. Y si, en realidad, no siempre se comporta así, no por ello deja de tener un alma servil, y ante el primero, más fuerte que él, que llegue y le subyugue, se arrastrará abyectamente".[51] Por otra parte, sus simpatías por la república eran difusas e inestables, mostrándose dispuesto también a transigir con la monarquía constitucional, en la que veía un régimen político aceptable, que no excluye la libertad personal de los ciudadanos.

Fichte consideraba que las libertades civiles tienen por base la libertad de pensamiento y los derechos individuales, sin comprender el fundamento económico del dominio del hombre sobre el hombre. Sin embargo, formulaba reivindicaciones democrático-burguesas de un modo idealista especulativo, razón por la cual su protesta contra las relaciones feudales dominantes era bastante imprecisa, y no siempre resuelta, lo que expresaba, indudablemente, la debilidad económica y política de la burguesía alemana, así como su tendencia a pactar con la reacción feudal.

La sociedad la definía Fichte como una "comunidad racional" o también como la acción mutua multilateral entre los diferentes sujetos empíricos. La sociedad tiene como fin asegurar la libertad y el perfeccionamiento del género humano. La sociedad es la encarnación del Yo "absoluto". El destino del Estado consiste en ser el "fundamento de una sociedad perfecta", de la cual es una de las condiciones fundamentales la garantía de la existencia de la propiedad privada. Pero Fichte suponía, a la vez, que en un futuro muy lejano, dentro de "miríadas" de años, surgiría una "sociedad perfecta", en la que "todas las formaciones estatales serían superfluas".

Hasta 1800 aproximadamente Fichte defendía, aunque en forma abstracta, un programa democrático-burgués. Sin embargo, a partir de ese año, se convirtió en un enemigo de las instituciones y de las ideas nacidas de la revolución francesa. Durante ese período de su vida, sostenía Fichte que el hombre no puede transformar nada, ya que todo cuanto existe se halla predeterminado desde arriba; no hay más ser que Dios, y Dios es, por tanto, el ser absoluto, la vida absoluta. Fichte se convirtió así en un difusor de la moral religiosa, al afirmar que la autoconciencia es la revelación de Dios.

En su libro *El Estado comercial cerrado* expone su Estado ideal, en el que, a la manera de los gremios medievales, todo se halla reglamentado.

En el Estado "ideal" fichteano existen tres estamentos: los "productores", que extraen los "productos naturales"; los "artistas", que los elaboran, y los comerciantes, y hay también un grupo especial de hombres consagrados a las tareas de la cultura y la defensa. Las relaciones entre

[51] J. A. Fichte, *El destino del sabio*, ed. cit., págs. 79-80.

los estamentos, la distribución estamental de los ciudadanos y los precios conforme a los cuales venden sus productos unos estamentos a otros, se hallan reglamentados rígidamente por el poder estatal. La libertad de empresa queda prohibida.

En una época histórica en la que ya había surgido y se había consolidado la sociedad burguesa, y en la que se exigía la abolición de la reglamentación feudal que frenaba el desarrollo económico, Fichte creía que era posible un progreso ulterior en el marco de las formas feudales que habían caducado históricamente.

En los años de la agresión napoleónica dio a conocer sus famosos *Discursos a la nación alemana*, en los que exhortaba a la unidad y a la cohesión del pueblo alemán para hacer frente a la agresión. Fichte exponía allí algunas tesis importantes sobre el carácter nacional de la cultura de cada pueblo, sobre la significación de la cultura nacional y, finalmente, sobre la lucha por la independencia nacional. Los *Discursos* de Fichte influyeron considerablemente en la lucha de liberación nacional que libraba el pueblo alemán contra la agresión napoleónica. Con este motivo, su popularidad creció inmensamente y Fichte se convirtió en uno de los héroes nacionales de Alemania. Sin embargo, en sus *Discursos* se expresaba también la idea reaccionaria y nacionalista de que el pueblo alemán es un pueblo elegido, superior a los demás. Estos rasgos nacionalistas, que se daban en Fichte así como en otros pensadores idealistas alemanes, fueron aprovechados ampliamente por los románticos reaccionarios, por la reaccionaria escuela del derecho en Alemania y por los nacionalistas burgueses alemanes.

¿No es cierto que cualquiera de esos generales prusianos de corta inteligencia, que se desviven fabricando pruebas de que la derrota de Jena no se habría producido de no haberse contagiado el Gobierso de humanismo y liberalismo? ¿No es cierto que cualquiera de ellos podría haber invocado a Fichte, quien en sus discursos al pueblo alemán achacaba la tragedia de aquel tiempo "a las riendas de gobierno, demasiado blandas, que en lengua extranjera reciben los nombres de humanismo, liberalismo y amor al pueblo, pero que podríamos llamar, más exactamente, con las palabras alemanas de debilidad y conducta indigna"?... Y, en efecto, ¿no fue Fichte quien bendijo incluso la vergonzosa y demoledora campaña del príncipe Bülow contra el idioma polaco al exigir en sus discursos al pueblo alemán: "Una vez que un pueblo ha dejado de gobernarse a sí mismo, debe también renunciar a su propia lengua y fundirse con sus vencedores"? [52]

La evolución de las ideas de Fichte culminó en su plena reconciliación con el régimen vigente a la sazón en Alemania.

Un eminente representante de la filosofía clásica alemana fue *Federico Guillermo José Schelling* (1775-1854).

Era hijo de un pastor protestante y estudió filosofía y teología en la Universidad de Tubinga. De 1798 a 1803 fue profesor de la Universidad de Jena y durante estos años escribió sus obras fundamentales sobre filosofía de la naturaleza: *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la*

[52] F. Mehring, *Velando por el marxismo*, trad. rusa, Moscú-Leningrado, 1927, página 184.

naturaleza (1799), *Introducción a un bosquejo de sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799), *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Deducción universal del proceso dinámico o de las categorías de la física* (1800), *Exposición de la idea universal de la filosofía en general y de la filosofía de la naturaleza en particular...* (1802) y otras. De 1803 a 1806 profesó en la Universidad de Wurtzburgo, donde expuso su "filosofía de la identidad".

En 1806 se trasladó a Munich. Aquí fue elegido miembro de la Academia de Ciencias y secretario de la Academia de Bellas Artes.

Después de mostrarse, primero, como un seguidor de Fichte, pronto llegó a la conclusión de que el idealismo subjetivo era una filosofía por completo inconsistente. Pero, a juicio suyo, si bien es cierto que no puede aceptarse el yo, cuya existencia, por supuesto, es indudable, como el punto de partida de la filosofía, tampoco se puede partir del concepto de ser, independiente del sujeto. Al rechazar la concepción materialista en cuanto al punto de partida de la filosofía, Schelling crea su filosofía idealista-objetiva "de la identidad".

Schelling afirma que el fundamento último de todo lo existente es la identidad absoluta del ser y del pensamiento, de la materia y del espíritu, del objeto y del sujeto. A su modo de ver, "el principio supremo no puede ser el sujeto ni el objeto ni uno y otro simultáneamente, sino pura y exclusivamente la *identidad absoluta*...".[53] Sin embargo, esta identidad absoluta no es algo intermedio entre la materia y el espíritu, sino simplemente un estado específico, inconsciente, de cierto espíritu universal. Esto explica claramente que Schelling, al igual que Fichte, se plantee la tarea de deducir lo material de lo espiritual, si bien es cierto que, a diferencia de su predecesor, no considera la naturaleza —según señaló acertadamente J. V. Plejánov— "como el fruto de la actividad de un *yo* humano finito, sino de un sujeto infinito, de un *yo* absoluto. Hay que agregar a esto que la actividad del *yo* absoluto, creador de la naturaleza, es, de acuerdo con la nueva doctrina de Schelling, una *actividad* inconsciente".[54]

Como el idealista subjetivo Fichte, el idealista objetivo Schelling contrapone su teoría de la identidad absoluta al materialismo.

Con ayuda de su inconsistente principio de la identidad absoluta, Schelling trata de explicar toda la multiformidad del mundo real, que ha surgido históricamente. Sin embargo, ese estado originario del mundo, idéntico a sí mismo y desprovisto de toda diferencia, no encierra ninguna fuente de movimiento y de cambio.

Sobre este género de artificiosas concepciones especulativas, Engels escribió lo siguiente: "Si el mundo conoció alguna vez un estado en el que no aconteciese absolutamente ningún cambio, ¿cómo pudo encontrar el tránsito de ese estado a la mudanza? Es totalmente imposible que la inmovilidad absoluta, que además lo venía siendo desde la eternidad, saliese espontáneamente de ese estado para entrar en el cauce del cambio y del movimiento."[55]

[53] F. G. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. rusa, Leningrado, 1936, pág. 352.

[54] J. V. Plejánov, *Obras completas*, ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1925, t. XVIII, página 163.

[55] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 59.

Schelling afirmaba que, pese a la falta de toda diferencia en el seno de la identidad absoluta originaria, hay en ésta una voluntad y una actividad inconscientes. De acuerdo con la doctrina de Schelling, la identidad absoluta se distingue a sí de sí misma. Como resultado de esta actividad inconsciente, ciega, surge y se desarrolla la naturaleza. Schelling concibe de modo idealista los diversos fenómenos naturales, viendo en ellos formas determinadas de ser y de autoconciencia del espíritu universal. El desarrollo de la naturaleza desde una fase a otra más elevada (la "potenciación", en la terminología de Schelling) significa una transformación gradual de lo inconsciente en consciente. Schelling presenta el desarrollo de la naturaleza como un autodesarrollo dialéctico del espíritu universal. En su filosofía, la idea del desarrollo de la naturaleza sufre una mistificación; sin embargo, en comparación con Kant y Fichte, se da cierto paso de avance por lo que toca al progreso del pensamiento dialéctico; en efecto, todo lo que en estos pensadores es producto de la actividad del yo humano, en Schelling es resultado del desarrollo de la naturaleza, concebida ciertamente en forma idealista.

Todas las cualidades de la naturaleza se las imagina Schelling como sensaciones de un espíritu universal, que va pasando de la inconsciencia a la autoconciencia; desde este punto de vista, todos los cuerpos no son más que autocontemplaciones del espíritu universal, y la naturaleza en su conjunto es "simplemente la razón que no ha llegado a su madurez". Por tanto, la historia de la naturaleza es la historia del espíritu.

En la filosofía de la naturaleza de Schelling influyeron los grandes descubrimientos realizados a fines del siglo XVIII y principios del XIX en el campo del magnetismo y de la electricidad. Así, por ejemplo, el descubrimiento de dos clases de electricidad, positiva y negativa, le llevó a la conclusión de que una "dualidad originaria" o unidad de fuerzas opuestas constituye la esencia ideal de todos los procesos naturales. Junto con los hombres de ciencia más avanzados de su tiempo, Schelling rechazó la existencia del flogisto y de otras "materias imponderables" —materias luminosa, eléctrica, magnética, etc.—, y se adelantó al descubrimiento de los nexos entre la electricidad y el magnetismo realizado por el sabio danés Oersted en 1820. Sin embargo, como idealista que era, Schelling no consideraba la electricidad y el magnetismo como formas particulares del movimiento de la materia, sino como fuerzas puras, inmateriales (dinamicismo).

Al plantearse la tarea filosófico-natural de "construir la materia", es decir, de deducirla del movimiento del espíritu universal desde lo inconsciente a la consciente, Schelling se empeñó en crear una "física especulativa", capaz de deducir de un modo puramente lógico, *a priori*, todos los hechos conocidos por la ciencia natural empírica.

Suponiendo, primero, la existencia de un punto geométrico, en el que las fuerzas opuestas se equilibran, Schelling construyó especulativamente la línea, la longitud, la latitud, la superficie, el volumen, etc. Siguiendo a Kant, consideraba la atracción y la repulsión como las fuerzas iniciales; en la repulsión veía la "primera fuerza de la naturaleza", y en la atracción, la fuerza que limita a la repulsión y gracias a la cual surgen los cuerpos naturales limitados en el espacio. La unidad de la atracción y de la repulsión forma la gravitación.

Schelling contraponía este sistema, que deducía especulativamente los fenómenos físicos y las categorías de la ciencia natural empírica, al "sistema de la naturaleza", creado por los materialistas franceses, y a la ciencia natural del siglo XVIII basada en la experiencia. La filosofía de la naturaleza se convertía así en una ciencia de las ciencias, que aspiraba a ser un conocimiento absoluto, construido apriorísticamente.

Sin embargo, al criticar el método metafísico del siglo XVIII, Schelling formuló y elaboró las ideas dialécticas racionalistas de su filosofía natural: las ideas de concatenación universal, de unidad y desarrollo.

Pese a sus vicios idealistas, la filosofía de la naturaleza de Schelling es lo más valioso de su doctrina filosófica. Su principio de la unidad dialéctica de la naturaleza y de la lucha que libran en su seno las fuerzas opuestas desempeñó un papel fecundo en la historia de la filosofía y en la ciencia natural empírica del siglo XVIII.

En su filosofía de la naturaleza, el idealista Schelling reducía lo físico a lo psíquico. Así, por ejemplo, consideraba la luz como la autointuición del espíritu absoluto, y la gravitación como intuición dirigida hacia fuera. Esto condujo a Schelling a conclusiones absurdas. Así, decía que toda transformación química debe producir, finalmente, agua. Tan infundada como ésta era su afirmación de que el hierro contiene en potencia toda la diversidad de cuerpos de la naturaleza. Semejantes ideas contribuían en el fondo a resucitar la alquimia, que tan categóricamente habían condenado los filósofos y hombres de ciencia avanzados del siglo XVIII.

La reducción de la naturaleza a un principio espiritual impedía resolver de un modo científico el problema de la correlación de lo orgánico y lo inorgánico. Cierto es que Schelling afirmaba que no existía un abismo entre ambos reinos de la naturaleza y que trató de fundamentar el paso de uno a otro. Llegó a rechazar el preformismo y otras concepciones reaccionarias, pero todos estos atisbos racionales eran desfigurados por su concepción idealista de la primacía de lo viviente, de lo espiritual.

Por ello no debe extrañarnos que la diversidad de especies sólo venga a demostrar, a juicio de Schelling, la gran cantidad de intentos realizados por el espíritu universal para llegar a crear un organismo perfecto; las diferencias entre las especies expresan su diferente grado de aproximación a ese organismo ideal. Así, pues, Schelling concibe de un modo teleológico la multiformidad de la naturaleza viviente, y las relaciones entre sus diversas especies. En efecto, según él, la naturaleza aspira a un ideal que no puede alcanzar, razón por la cual surgen nuevas y nuevas especies de seres vivos.

Schelling concibe el desarrollo como un proceso espiritual, en el curso del cual se diferencian el sujeto y el objeto; más tarde, esta diferencia se convierte en contradicción; la solución de esta contradicción implica una nueva y más elevada forma de identidad, que provoca a su vez otra diferencia, etc. A este desarrollo del concepto le llama Schelling proceso de "potenciación".

La identidad siempre precede a las contradicciones y las remata. La fuente o fuerza motriz del desarrollo no hay que buscarla, según Schelling, en las contradicciones ni en la lucha de los opuestos, sino en la aspiración inconsciente, en la "voluntad" del espíritu universal de elevarse a la altura de un ser pensante. A causa de esta interpretación idealista del desarrollo,

como devenir del espíritu pensante y como "superación" de la materia, el proceso histórico cobra, en última instancia, el carácter de un proceso ya preestablecido.

La doctrina de Schelling no se agota en su filosofía de la naturaleza; sigue a continuación su sistema del idealismo trascendental, que se divide en filosofía teórica y práctica, teleología y filosofía del arte.

Mientras que la filosofía de la naturaleza, partiendo de una interpretación idealista de la naturaleza, se eleva hasta el yo "absoluto", que es el que encarna finalmente la totalidad del camino recorrido por el espíritu universal, el sistema del idealismo trascendental parte del yo "absoluto" y despliega la "historia" de la autoconciencia; es decir, muestra las fases fundamentales de su desarrollo, que, según Schelling, son la sensación, la "intuición creadora" y la reflexión.

De acuerdo con la doctrina de Schelling, la sensación es el estado pasivo de la autoconciencia; en él resulta imposible diferenciar al sujeto y al objeto. La "intuición creadora" forma los objetos de la percepción, es decir, los cuerpos de la naturaleza, pero como no es consciente de su actividad no se reconoce a sí misma y cree que los objetos son algo independiente de la conciencia. Por último, la reflexión es consciente de la identidad efectiva de la conciencia y del objeto, del sujeto y del objeto. Todos estos razonamientos de Schelling venían a repetir las tesis idealistas de Kant y Fichte, cuya inconsistencia teórica se ha puesto de relieve más arriba.

Al considerar al hombre como una manifestación y como el desarrollo superior del principio ideal de todo lo existente, Schelling afirmaba que la relación del hombre con el mundo exterior se expresa en la representación. Esta, o bien concuerda con el objeto (y entonces es un acto teórico), o bien subordina a ella y transforma los objetos (en cuyo caso es un acto práctico). Mistificando el problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, Schelling trataba de demostrar que el hombre sólo puede actuar sobre los procesos naturales en virtud del carácter espiritual de ellos. Por esta razón, no debe sorprendernos que la práctica misma la conciba como una actividad que no va más allá de los límites de la conciencia, de la autoconciencia y de la representación.

Schelling reduce el conocimiento a una autointuición o reminiscencia (aquí se remite a Platón) de todo el camino recorrido inconscientemente por la inteligencia; es decir, el espíritu pensante cobra conciencia de su origen. Por consiguiente, la historia del conocimiento se convierte en un místico proceso de autoinmersión o autoprofundización del espíritu en su prehistoria inconsciente.

En su filosofía de la historia, Schelling considera el proceso histórico como la realización gradual del "régimen de derecho", cuyo contenido coincide con la organización social burguesa, con que sueña tímidamente la burguesía alemana. Este régimen de derecho es, a los ojos de Schelling, el ideal último de la humanidad, o sea la encarnación adecuada de la autoconciencia del espíritu absoluto en las relaciones mutuas entre los hombres.

La crítica a que sometía Schelling, en su concepción del régimen de derecho, el despotismo y el derecho feudales, a los que calificaba de arbitrariedad absoluta y de atropello brutal de las leyes "naturales", tenía un carácter progresivo desde un punto de vista histórico. Schelling escribía

que "para el alma adquiere el aspecto más vergonzoso y más indignante el espectáculo de un régimen sujeto no por la ley, sino por la voluntad del gobernante y por el despotismo. . . ; aquel que tenga el derecho por algo sagrado no puede dejar de sublevarse ante todo esto".[56]

El derecho era para Schelling la expresión social necesaria de la libertad espiritual que, desde sus orígenes, es propia del hombre. Puesto que la libertad se hace imposible sin una autolimitación (y en esto se distingue de la arbitrariedad, que es la negación de la libertad), el régimen de derecho implica ciertas limitaciones, que son necesarias para poder realizar y garantizar la libertad personal. Schelling no veía que el derecho no excluye en absoluto la desigualdad social efectiva entre los hombres y que, por consiguiente, tampoco suprime la opresión del hombre por el hombre, cuya abolición exige una serie de transformaciones económico-sociales radicales.

Mientras que los ideólogos de la burguesía francesa reclamaban la supresión de todos los privilegios de casta, la abolición de la propiedad feudal, etc., Schelling pensaba que el régimen jurídico vigente era compatible con la organización social feudal, sin excluir a la monarquía, aunque sujeta, ciertamente, a una limitación constitucional. Al proclamar que el régimen de derecho es el ideal último de la humanidad, que jamás puede alcanzarse plenamente, fundamentaba así, en un terreno teórico, las diversas formas de compromiso burgués con el feudalismo, sin excluir siquiera la hegemonía de la nobleza y otras fases de "transición" en el camino que llevaba al régimen "ideal" de derecho. Schelling se mostraba así como un pensador conservador, que reflejaba la situación humillante de la burguesía alemana, es decir, su dependencia respecto a los señores feudales.

En la filosofía de Schelling ocupa un lugar importante su teoría del arte, con la que remata su sistema del idealismo trascendental. El arte lo concebía de un modo idealista, como una fase especial del desarrollo de la autoconciencia. El arte era para él independiente de la naturaleza; más todavía, trató de estudiarla por analogía con el arte, revelándose así como el jefe ideológico del romanticismo alemán y como un enemigo de la estética realista de Diderot y de Lessing.

Después de coronar con la intuición estética el sistema entero del idealismo trascendental, pugnó por presentar el arte como una fuerza mística, que se alza sobre todas las formas de la conciencia humana. Schelling fue uno de los inspiradores ideológicos del romanticismo reaccionario. Sus exhortaciones a disolver la filosofía y la ciencia en la poesía romántica entrañaban la exigencia reaccionaria de sustituir lo racional por lo irracional, lo lógico por lo alógico. Significaba asimismo el abandono del estudio empírico de la realidad y la lucha tanto contra el empirismo como contra el racionalismo. Schelling proponía abiertamente que la concepción científica del mundo fuera sustituida por una "nueva mitología".

Durante el último período de su actividad, Schelling se convirtió en un franco propagandista de la reacción, en el heraldo de su mística "filosofía de la revelación". En 1841 se trasladó a Berlín, invitado por el rey de Prusia, Federico Guillermo IV, para dar un curso en la Univer-

[56] F. G. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, ed. cit., pág. 331.

sidad. Sus lecciones, dirigidas contra la filosofía de Hegel y contra sus discípulos burgueses radicales de izquierda, atestiguaron definitivamente que Schelling se había convertido en un convencido reaccionario, que ponía la fe por encima de la razón, y la religión sobre la ciencia y la filosofía.

Belinski dijo del Schelling de este período que era un "miserable romántico, muerto en vida". Chernishevski consideraba que el nombre de Schelling se había convertido en "símbolo del oscurantismo". Y el joven Engels, que había escuchado las lecciones de Schelling en la Universidad de Berlín, se opuso resueltamente a su reaccionaria "filosofía de la revelación". Señalando la total bancarrota ideológica de Schelling, escribía Engels: "...Nadie reconocerá en los viejos trastos inservibles al viejo barco que un día se hizo a la mar a toda vela y con las banderas desplegadas. Hace ya tiempo que las velas se pudrieron, los mástiles se rompieron, las olas se precipitan a través de la brecha abierta y la quilla del barco se cubre cada día de más y más arena."[57]

La "filosofía de la revelación" de Schelling dejó de ser una filosofía en el sentido propio del término y se fundió por entero con la teología. Solidarizándose con el oscurantismo feudal y convirtiendo abiertamente a la filosofía en sierva de la religión, Schelling se dedicó a la llamada "satanología" y creó una sedicente doctrina "positiva" del diablo. A los representantes del pensamiento social avanzado los calificó de agentes del diablo. De este modo, sin pena ni gloria, terminó la actividad filosófica de Schelling, contribuyendo, como dijo Heine, a forjar en la caverna jesuítica nuevas cadenas para el espíritu humano.

Las ideas filosófico-naturales de Schelling se propagaron ampliamente tanto en Alemania como fuera de ella, incluida Rusia, durante los años 20-40 del siglo XIX.

Bajo el influjo de las ideas de Schelling se desarrolló la filosofía alemana de la naturaleza.

En la ciencia de los seres vivos, la filosofía idealista de la naturaleza de Schelling halló partidarios en eminentes naturalistas del siglo XIX, como L. Oken, L. C. Treviranus, K. G. Carus, C. F. Burdach y otros, y ejerció una influencia notable en el desarrollo de las ciencias biológicas.

Sin embargo, como puso de relieve Engels, esa influencia era profundamente contradictoria y ambigua. Caracterizando su ambigüedad y criticando el primitivismo y la simplificación de que daban pruebas los materialistas vulgares al enjuiciar la filosofía alemana de la naturaleza, escribía Engels: "Naturalmente, es mucho más fácil despotricar contra la antigua filosofía de la naturaleza con el vulgo profano, como lo hace un Carlos Vogt, que apreciar su importancia histórica. Es cierto que esa filosofía contiene no pocos absurdos y fantasías, pero en esto no tienen nada que echarle en cara tampoco las teorías no filosóficas de los naturalistas empíricos de la misma época, y desde que se ha difundido la teoría evolucionista empieza a comprenderse que también alberga muchas ideas acertadas e inteligentes."[58]

[57] F. Engels, *Schelling y la revelación*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, trad. rusa, Moscú, 1956, pág. 442.
[58] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 19, nota.

La significación histórica de la filosofía alemana de la naturaleza estriba, ante todo, en su afán de generalizar las conquistas de las ciencias naturales del siglo XVIII, partiendo de los principios de la concatenación universal, de la unidad y del desarrollo de la naturaleza. Todo esto revestía una gran importancia para las ciencias naturales, pese a que la filosofía alemana de la naturaleza establecía sus generalizaciones sobre una base viciosa, idealista.

A fines del siglo XVIII, las ciencias biológicas habían acumulado un considerable material empírico, que exigía imperiosamente ser sintetizado e interpretado. Aunque la sistematización de los conocimientos botánicos y zoológicos había llegado a cierta perfección, el mundo vegetal y el animal se consideraban como dominios aislados, compuestos de reinos, tipos y clases cerrados. También se consideraban como compartimientos estancos diferentes sectores de la ciencia: la botánica y la zoología, la morfología y la fisiología, la anatomía sistemática y comparada. Las ideas en boga sobre la invariabilidad absoluta de la naturaleza impedían el conocimiento de los nexos entre los fenómenos naturales, cerraban el camino a toda generalización y conducían a un callejón sin salida.

Sin embargo, con su teoría de la unidad del mundo y de la transformación de unas formas de movimiento en otras y, a su vez, con sus intentos de establecer una clasificación racional de las ciencias naturales, la filosofía alemana de la naturaleza contribuyó, en cierta medida, a salir de ese atolladero.

Lorenzo Oken (1779-1851), el más descollante de los filósofos alemanes de la naturaleza, trató de resolver el problema del origen de la vida, especialmente el de la unidad estructural de los vertebrados, así como el problema del desarrollo. Según Oken, la vida apareció originariamente en un medio marino bajo la forma de una sustancia mucosa primigenia, compuesta de partículas elementales, es decir, de "burbujas" provistas de una membrana consistente y de un contenido líquido.

La combinación y complicación de esas partículas elementales condujo a la creación de formas más complejas. Las formas y las fases de desarrollo más altas por lo que toca a su organización representan, según Oken, las fases inferiores elevadas a una determinada potencia.

Engels señalaba que Oken, "con su mucus y su burbujita originarios, alza como postulado de la biología lo que más tarde había de descubrirse realmente en el protoplasma y en la célula".[59]

Oken anticipó la idea de la estructura celular de los organismos, fundamentada científicamente más tarde por Schleiden y Schwann (1838-1839).

La "teoría vertebral del cráneo" formulada por Oken en 1807, independientemente de Goethe, significó un nuevo desarrollo de la idea de la unidad morfológica. La esencia de esta teoría consistía en señalar que los huesos que forman el cráneo son de por sí tres vértebras altamente desarrolladas. Con eso se afirmaba que las partes componentes del cráneo son vértebras modificadas del esqueleto, y se defendía indirectamente la teoría de la unidad de organización de las estructuras óseas de todos los vertebrados, incluido el hombre. De donde se llegaba a la conclusión

[59] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 20, nota.

de que el cerebro es el resultado del desarrollo histórico del sistema nervioso.

Pese a sus limitaciones, esta teoría tuvo una significación progresiva. Sin embargo, la particularidad característica de la filosofía de la naturaleza de imponer a los fenómenos naturales nexos imaginarios en vez de indagar los que existen efectivamente entre ellos, condujo a cada paso a la filosofía de la naturaleza a los absurdos y desvaríos de que hablaba Engels. Partiendo de la concepción idealista de que el desarrollo es un proceso de transformación de un principio ideal o Dios en la naturaleza, Oken estableció que cada peldaño de las transformaciones históricas de las formas orgánicas es un proceso de devenir y realización de la idea de organismo perfecto.

La concepción teológica y teleológica del principio del desarrollo que impregnaba a toda la filosofía alemana de la naturaleza, la afirmación de que el desarrollo ha sido fijado por un ser absoluto inmutable y, por último, la ignorancia de la ciencia natural empírica condujeron, como decía Engels, a que la filosofía de la naturaleza quedara "definitivamente liquidada. Cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: *significaría un retroceso*".[60]

3. Hegel

Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831), figura máxima de la filosofía clásica alemana, nació en Stuttgart; su padre era un alto funcionario. Cursó sus estudios superiores en la Universidad de Tubinga.

El joven Hegel, lo mismo que Schelling, acogió con simpatía la etapa girondina de la revolución francesa, pero no así a los jacobinos, a los "partidarios de Robespierre".

Hegel era, sin duda alguna, adversario decidido del movimiento revolucionario de las masas populares, que despertaban ya a la vida política en la misma Alemania, aunque no rechazaba de plano el papel histórico de la revolución francesa: en sus primeras obras apunta a veces un sentimiento de simpatía hacia las transformaciones revolucionarias.

Entre 1801 y comienzos de 1807, Hegel es *privatdozent* y luego profesor de la Universidad de Jena. En los primeros años del "período de Jena" comparte las opiniones de Schelling, con quien publica la *Revista Crítica de Filosofía,* pero al final de ese período no tardan en manifestarse las divergencias entre ambos, y Hegel se orienta hacia la creación de su sistema idealista objetivo. Las tesis principales de su sistema y su método en este tiempo se exponen en su *Fenomenología del espíritu* (1806).

Después de año y medio de labor editorial en Bamberg, a fines de 1808 llega a Nuremberg, donde se le había ofrecido el cargo de profesor de filosofía y director del gimnasio. En el "período de Nuremberg" (1808-1816) escribe *Propedéutica filosófica* (1809-1811) y *La ciencia de la lógica* (1812-1816).

A partir de 1816 lo vemos en la Universidad de Heidelberg. Durante el "período de Heidelberg" se publica su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817).

[60] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 368.

En 1818, invitado por el Gobierno de Prusia, pasa a ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín, donde se convierte en el filósofo oficial prusiano. Durante el "período de Berlín" (1818-1831) publica la *Filosofía del Derecho* (1821). Después de su muerte aparecieron: *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1833-1836), *Filosofía de la historia* (1837), *Lecciones de estética, o filosofía del arte* (1836-1838), y otras obras.

La filosofía de Hegel es la culminación del idealismo alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que con ella alcanza su cima más alta.

Según señala Engels, la filosofía hegeliana "abarca un campo incomparablemente mayor que cualquiera de los que le habían precedido y despliega dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro. Fenomenología del espíritu (que podríamos calificar de paralelo de la embriología y de la paleontología del espíritu: el desarrollo de la conciencia individual a través de sus diversas etapas, concebido como la reproducción abreviada de las fases que recorre históricamente la conciencia del hombre), Lógica, Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu, esta última investigada a su vez en sus diversas subcategorías históricas: Filosofía de la Historia, del Derecho, de la Religión, Historia de la Filosofía, Estética, etc.; en todos estos variados campos históricos trabajó Hegel por descubrir y poner de relieve el hilo de engarce del desarrollo; y como no era solamente un genio creador, sino que poseía además una erudición enciclopédica, sus investigaciones hacen época en todos ellos. Huelga decir que las exigencias del "sistema" le obligan, con harta frecuencia, a recurrir a estas construcciones forzadas que todavía hoy hacen poner el grito en el cielo a los pigmeos que le combaten. Pero estas construcciones no son más que el marco y el andamiaje de su obra; si no nos detenemos ante ellas más de lo necesario y nos adentramos bien en el gigantesco edificio, descubriremos incontables tesoros que han conservado hasta hoy día todo su valor." [61]

Hegel resuelve el problema fundamental de la filosofía partiendo del idealismo objetivo. El fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad es el espíritu universal. Según él, el espíritu universal es lo primario, es eterno; la naturaleza es lo secundario y derivado respecto del espíritu. Hegel lo denomina también "idea absoluta", "espíritu absoluto" y "conciencia de Dios".

Continuando la orientación principal de la filosofía alemana de este período, al exponer su concepción idealista del mundo, Hegel presta atención singular a los problemas de la dialéctica del concepto. Partiendo de Kant, Fichte y Schelling —en cuyas teorías la dialéctica no había sido estudiada a fondo y convertida en un sistema completo—, crea su propio método dialéctico, que es una de las más grandes realizaciones de la filosofía de la época anterior a Marx.

En la historia de la filosofía clásica alemana tiene un gran valor la crítica a que Hegel somete la filosofía de Kant. Su estudio de una serie de tesis del idealismo trascendental de este último, y en especial de los elementos de la dialéctica kantiana del concepto, le conduce, tras de elimi-

[61] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 339.

nar los elementos materialistas de la filosofía kantiana, a una profunda crítica de la gnoseología agnóstica de Kant.

Hegel se opone a la afirmación agnóstica de Kant de que las "cosas en sí" se encuentran "más allá" de nuestro pensamiento, es decir, de que son incognoscibles.

Al negar la existencia de una barrera infranqueable entre el pensamientos y las "cosas en sí", Hegel, como idealista objetivo que era, habla de la identidad del pensamiento y del ser, aunque su idea de la cognoscibilidad de las "cosas en sí" era una valiosa adquisición de la teoría del conocimiento y de la dialéctica. V. I. Lenin revela el significado de esta objeción de Hegel al agnosticismo de Kant: "El fondo del argumento, a mi entender, es: 1) En Kant el conocimiento separa (divide) la naturaleza y el hombre; en realidad, los une; 2) en Kant tenemos «la *abstracción vacía*» de la cosa en sí en vez de la marcha viva del movimiento de nuestro conocimiento, cada vez más profundo, sobre las cosas." [62]

En la lucha contra el agnosticismo kantiano, Hegel llega a la afirmación de que la esencia y el fenómeno se hallan en unidad dialéctica, y esto lo coloca sin disputa sobre Kant, Hume y otros filósofos que separaban y oponían entre sí la esencia y el fenómeno.

La filosofía hegeliana tiene sobre el agnosticismo kantiano la gran superioridad de que, al aplicar la dialéctica a la teoría del conocimiento y al considerar las categorías lógicas empapadas de contenido, Hegel afirma que el pensamiento es capaz de conocer la verdad.

"*En el fondo,* Hegel tiene toda la razón contra Kant —dice Lenin—. El pensamiento, al elevarse de lo concreto a lo abstracto, no se aleja —si es *verdadero (N. B.)* (y Kant, como todos los filósofos, habla del pensamiento verdadero)— *de* la verdad, sino que se acerca a ella." [63]

La filosofía de Fichte es también sometida a crítica por Hegel, quien consideraba limitado y erróneo el punto de vista del idealismo subjetivo. El intento de Fichte y de otros idealistas subjetivos de derivar la naturaleza del sujeto, del yo, según Hegel, no se vio coronado por el éxito.

A diferencia del idealismo subjetivo de Fichte, "el idealismo absoluto de Hegel —indica Lenin— admite la existencia de la tierra, de la naturaleza, del mundo físico sin el hombre, considerando únicamente a la naturaleza como el "ser otro" de la idea absoluta..." [64] Por otra parte, a diferencia del idealismo objetivo de Schelling, que describía la naturaleza como manifestación de una fuerza espiritual irracional, Hegel toma como base de todos los fenómenos naturales el espíritu universal, "racional", "lógico".

El espíritu universal hegeliano no es sino el concepto abstracto, elevado a la categoría de lo absoluto y presentado como una esencia aislada e independiente, que constituye la base de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. Esto no significa que para Hegel el pensamiento sea un reflejo de la naturaleza, de los objetos que existen al margen e independientemente de él; al contrario, la naturaleza en su conjunto la concibe Hegel como el "ser otro" del espíritu, como una manifestación del pen-

[62] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* ed. cit., pág. 65.
[63] Ibídem, pág. 146.
[64] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* trad. esp., ed. cit., pág. 69.

samiento. Por tanto, este último se convierte en una esencia suprahumana y sobrenatural, de la que se hace el verdadero objeto de la filosofía.

V. I. Lenin compara el idealismo de Hegel y el de Platón y señala el rasgo fundamental que los une: el concepto es elevado a la categoría absoluta, las ideas son lo primario y las cosas, lo secundario, lo derivado. En Platón, la idea de mesa precede a las mesas reales, que son presentadas como sombras de dicha idea; la existencia verdadera es el mundo de las ideas inmóviles. Hegel, a diferencia de Platón, examina los conceptos en su movimiento como "determinaciones" de la idea absoluta en desarrollo, la cual adquiere así carácter absoluto y se convierte en un ser independiente por el proceso del pensamiento. Y a diferencia de Platón. Hegel afirma que el espíritu absoluto se encuentra no fuera del mundo. sino en él mismo, es decir, que es el fundamento espiritual que interiormente es propio del mundo.

Al considerar el mundo como la realización consecuente del movimiento de la razón universal, Hegel reflejaba en cierto modo la necesidad objetiva en que Alemania se encontraba de proseguir su desarrollo, el cual, atendidas las condiciones entonces existentes, únicamente podía ser burgués. Pero, al mismo tiempo, Hegel era adversario de la lucha revolucionaria contra el sistema semifeudal alemán, que, según él, se desarrollaba y perfeccionaba gradualmente, sin intervenciones exteriores.

"Soy de la opinión —escribía en 1816— de que el espíritu universal de nuestro tiempo ha ordenado ir adelante. Su orden encuentra resistencia; dicho ser avanza como cerrada falange protegida por su coraza, avanza indefectiblemente, sin que apenas se perciba su progreso, como el sol. siempre adelante y sin detenerse ante los obstáculos." [65]

Vemos, pues, que la dualidad, el carácter contradictorio y la tendencia al compromiso —propios de los predecesores inmediatos de Hegel— se manifiestan también en su filosofía.

Los clásicos del marxismo-leninismo distinguen en la filosofía de Hegel dos aspectos: su método dialéctico y su sistema metafísico, que tiene un carácter conservador.

El *método dialéctico* de Hegel contiene un "meollo racional" —la doctrina del desarrollo— que constituye el lado *progresivo* de su filosofía. mientras que su *sistema*, idealista y dogmático, era conservador, exigía el cese del desarrollo y hallábase en abierta contradicción con el método dialéctico.

La idea del desarrollo es la más alta conquista de la filosofía hegeliana; esta idea precisamente es la base al método dialéctico.

El método dialéctico se oponía diametralmente al sistema idealista y metafísico, que negaba, en esencia, el desarrollo en la realidad objetiva y a la cual convertía en producto del espíritu absoluto.

Al elaborar su método dialéctico, Hegel se apoyaba en cierta medida en los avances de las ciencias naturales y se adentraba en los agitados acontecimientos de su época.

A la aparición del método dialéctico de Hegel contribuyó considerablemente el hecho histórico de que la revolución burguesa de Francia

[65] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Neue kritische Ausgabe. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, t. XXVII-XXX. *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo. 1953, t. II, págs. 85-86.

hubiese revelado las contradicciones de clase de la época: entre la burguesía y los señores feudales, entre las clases dominantes y las masas trabajadoras explotadas. Ningún pensador realmente grande de aquel tiempo podía dejar de manifestar su actitud a este respecto.

A la par con ello, la filosofía de Hegel reflejaba las condiciones históricas en que Alemania se encontraba a principios del siglo XIX.

"...Este período —dice Engels— fue el de la preparación de Alemania para la revolución de 1848; y cuanto ha sucedido de entonces acá en nuestro país, no es más que una continuación de 1848, la ejecución del testamento de la revolución.

"Lo mismo que en Francia en el siglo XVIII, en la Alemania del siglo XIX la revolución filosófica fue el preludio del derrumbamiento político. Pero ¡cuán distintas la una de la otra! Los franceses, en lucha franca con toda la ciencia oficial, con la Iglesia, e incluso no pocas veces con el Estado; sus obras, impresas al otro lado de la frontera, en Holanda o en Inglaterra, y además, los autores, con harta frecuencia, daban con sus huesos en la Bastilla. En cambio, los alemanes, profesores en cuyas manos ponía el Estado la educación de la juventud; sus obras, libros de texto consagrados; y el sistema que coronaba todo este proceso de desarrollo, el sistema de Hegel, ¡elevado incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del Estado monárquico prusiano! ¿Era posible que detrás de estos profesores, detrás de sus palabras pedantescamente oscuras, detrás de sus tiradas largas y aburridas, se escondiese la revolución?" [66]

En el método dialéctico de Hegel, que constituye el lado progresivo de su concepción del mundo, se atisba la existencia de los contrarios como fuerza motriz del desarrollo. Esta idea se hallaba oculta bajo una espesa capa mística de razonamientos acerca del automovimiento del concepto. El espíritu universal, según Hegel, se encuentra en proceso de desarrollo, desarrollo que no es sino la "mediación" recíproca de los conceptos, su transición mutua, su movimiento, su "negación de la negación". El método de Hegel consiste en una dialéctica idealista del concepto, que encierra la idea del desarrollo universal. Como indicaba C. Marx, "Hegel nos ofrece con mucha frecuencia, dentro de la exposición *especulativa*, la exposición *real*, que abarca el propio *objeto*".[67]

Por su profunda y multifacética elaboración del método dialéctico corresponde a Hegel un mérito histórico en el desarrollo de la filosofía anterior a Marx. "Esta filosofía alemana contemporánea —escribe Engels— ha encontrado su culminación en el sistema de Hegel, el gran mérito del cual consiste en que, por vez primera, presentó todo el mundo natural, histórico y espiritual en forma de proceso, es decir, de continuo movimiento, cambio, transformación y desarrollo, y trató de encontrar la relación interna de este movimiento y desarrollo...

"Para nosotros es aquí indiferente que Hegel no diera cima a esta tarea. A él pertenece el mérito histórico de haberla planteado." [68]

[66] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 335.

[67] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, pág. 126.

[68] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., págs. 31-32.

El sistema metafísico de Hegel se hallaba en contradicción con su método dialéctico; esta contradicción impregna toda su filosofía.

Hegel, filósofo idealista objetivo, era un adversario irreconciliable de la concepción materialista del mundo y un defensor convencido de la religión. Los materialistas franceses del siglo XVIII enseñaban que el mundo es material y anteponían la naturaleza al espíritu, al que consideraban como derivado de aquélla. Hegel sale a la palestra contra tal noción filosófica: la naturaleza, el mundo material, es para él un producto del espíritu universal.

Los materialistas franceses consideraban el espacio y el tiempo como formas objetivas del ser. Hegel, en cambio, los convierte en categorías del espíritu universal.

El movimiento, según los materialistas franceses, era un principio universal de la naturaleza, y por eso todos los fenómenos naturales los consideraban en movimiento; sin embargo, siendo metafísicos como eran, entendían el movimiento como un simple desplazamiento mecánico. Al mismo tiempo, ciertos materialistas franceses se aproximaban ya a la idea de la actividad interna de la materia; Diderot y La Mettrie se acercaron incluso a la idea del desarrollo de la materia.

En el sistema filosófico de Hegel la naturaleza de por sí carece de vida y de desarrollo. Hegel, que rechazaba las ideas evolucionistas de las ciencias naturales, consideraba la naturaleza como algo pasivo, a lo que oponía el espíritu universal "activo". Puesto que la naturaleza es el "ser otro" del espíritu, y el espíritu universal posee una pulsación dialéctica interna, también la naturaleza, en cuanto "ser otro" del espíritu, se desarrolla asimismo, hasta cierto punto, dialécticamente.

"El desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, y que se impone a través de todos los zigzags y retrocesos momentáneos, no es más que un clisé del movimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad, no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro pensante." [69]

A principios del siglo XIX, cuando las ciencias naturales se habían desprendido ya de la filosofía y los filósofos avanzados e investigadores materialistas de la naturaleza habían sometido ya a dura crítica los viejos sistemas especulativos de la filosofía natural, Hegel construía su sistema idealista universal, contraponiéndolo como la "ciencia de las ciencias" a las ciencias de la naturaleza.

El sistema filosófico de Hegel se compone de tres partes: 1) Lógica; 2) Filosofía de la naturaleza, y 3) Filosofía del espíritu.

Partiendo del principio básico de su idealismo objetivo —la existencia de un espíritu universal o idea absoluta como fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad—, Hegel expone en *La ciencia de la lógica* la primera parte de su sistema metafísico y de su método: la dialéctica del concepto.

La idea absoluta es, según Hegel, el espíritu universal antes de que surja la naturaleza. Esta, desde el punto de vista de su sistema idealista, es

[69] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 360.

algo secundario y derivado del espíritu, es el "ser otro" del espíritu. Sólo después de pasar por esta fase de su "ser otro", el espíritu universal "retorna a sí mismo" y se convierte en el espíritu absoluto.

La "filosofía de la naturaleza" hegeliana es una filosofía natural especulativa, que enfoca con un criterio idealista los fenómenos naturales. Pero, en contraste con esto, en ella encontramos una serie de valiosas ideas dialécticas sobre el desarrollo dentro de la naturaleza.

En la "filosofía del espíritu" examina Hegel principalmente los problemas de la vida social. Dentro de ella y como apartados figuran la psicología, la fenomenología, la antropología, la filosofía del derecho y del Estado, la estética, la filosofía de la religión, etc. La contradicción entre el sistema y el método llega a su máxima intensidad en esta parte de la filosofía hegeliana.

Según Hegel, el objeto de la lógica. como primera parte de su sistema, es la idea absoluta. La idea absoluta es para él el proceso del pensamiento, tomado en sí mismo, en su aspecto "puro" y al margen del hombre. La propia realidad adquiere en Hegel el valor de un proceso lógico. Por cuanto, nos dice, la idea absoluta se encuentra en la esfera del "cielo", la lógica, como doctrina que se refiere al "cielo", precede a la "filosofía de la naturaleza". La historia de la naturaleza y de la sociedad no son para Hegel más que lógica aplicada.

La idea absoluta hegeliana, que engendra a la naturaleza y al hombre, no se diferencia en esencia del Dios de los teólogos.

El marxismo ha revelado por completo el carácter anticientífico y teológico de tal idea absoluta, ha hecho ver las raíces gnoseológicas del idealismo hegeliano. "La esencia del idealismo —escribía Lenin— consiste en tomar lo psíquico como punto de partida; la naturaleza está deducida de él *y ya después* la conciencia humana ordinaria es deducida de la naturaleza. Lo "psíquico", tomado como punto de partida, es siempre, por tanto, una *abstracción muerta,* disimuladora de una teología diluida. Todos saben, por ejemplo, lo que es la *idea* humana, pero la idea sin el hombre, anterior al hombre, la idea como abstracción, la idea absoluta es una invención teológica del idealista Hegel." [70]

En *La ciencia de la lógica,* Hegel define de manera especial su método. Según su punto de vista, la lógica se ocupa del automovimiento de la idea absoluta, por lo que el método es la forma del automovimiento del espíritu universal. Ese automovimiento es la sucesión de formas del espíritu universal, o, según la terminología del autor, la sucesión o movimiento del concepto. Mas, en contradicción con su sistema, Hegel define la lógica como el conocimiento en la amplitud total de su desarrollo. Tal interpretación de la lógica era una de las ideas filosóficas más progresivas de principios del siglo XIX. La concepción hegeliana de la lógica como dialéctica del concepto significaba el abandono del método metafísico. Hegel veía su misión en "la representación del reino del pensamiento... en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su necesario desarrollo...".[71]

Según Hegel, el movimiento progresivo de los conceptos viene deter-

[70] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. cit., pág. 257.
[71] Hegel, *Obras.* trad. rusa, Moscú, 1937, tomo V, pág. 6.

minado por el carácter necesario de los nexos entre ellos y por la aparición inmanente, interna, de las diferencias. El desarrollo dialéctico de los conceptos se produce en virtud de que éstos encierran su propia negación. Esta dialéctica del concepto contenía el valioso "meollo racional", es decir, la doctrina del movimiento como autodesarrollo, aunque, por supuesto, Hegel comprendiese este autodesarrollo como movimiento de lo absoluto, no como desarrollo de la naturaleza y de la sociedad.

V. I. Lenin escribe sobre esta idea dialéctica de Hegel: "...Hegel plantea dos requisitos fundamentales:

"1) La necesidad del vínculo

"y

"2) la aparición inmanente de las diferencias."

En estas ideas dialécticas de Hegel descubre Lenin un profundo contenido racional.

"1. Es *necesaria* la concatenación, la vinculación objetiva de todos los aspectos, fuerzas, tendencias, etc., en una esfera dada de fenómenos;

"2. El «*origen* inmanente de las diferencias», es decir, la lógica interna objetiva de la evolución y de la lucha de las diferencias polares." [72]

Según escribe Lenin, tras la dialéctica de los conceptos Hegel entrevió la dialéctica de las cosas, la dialéctica objetiva del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad.

El contenido racional del método de Hegel se hace patente en su idea de que todo está unido ("mediado") y de que esta relación ostenta un carácter regular y dialéctico.

En este pensamiento de Hegel veía Lenin la conjetura de que todos los procesos del mundo se hallan sujetos a una concatenación regular.

Lo característico de la concepción hegeliana de la concatenación dialéctica es que presenta esta concatenación como un proceso de "mediación" de conceptos: un concepto se da "por medio de" otros, es decir, no aisladamente, sino en una vinculación recíproca; como los conceptos, según Hegel, son la forma en que se manifiesta ("se determina") el espíritu universal, también la "mediación" de los mismos posee el carácter de un proceso dialéctico objetivo. Los rasgos específicos de la dialéctica hegeliana de los conceptos se ponen claramente de relieve en las palabras que el autor dedica a la "mediación": "...*No hay nada* ni en el cielo, ni en la naturaleza, ni en el espíritu, ni en ningún lugar, donde no haya tanta relación directa como mediación, de tal manera que estas dos determinaciones son *indivisas* e *indivisibles*, y la contradicción indicada entre ellas es algo insignificante." [73]

Lenin señala el profundo contenido dialéctico de esta tesis y, al mismo tiempo, pone de relieve el carácter idealista de la dialéctica de Hegel, a la que enfrenta la dialéctica materialista de Marx. "...Todo es *vermittelt* = mediatizado, vinculado en una unidad, ligado por transiciones. ¡Abajo del cielo!, encadenamiento sujeto a leyes de todo (el proceso) del mundo." [74]

La ciencia de la lógica se propone mostrar cómo el espíritu universal se desarrolla desde el ser puro hasta la idea absoluta. Las tres "determi-

[72] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 71.
[73] Hegel, *Obras*, ed. cit., t. V, pág. 50.
[74] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 77.

naciones" fundamentales o formas de manifestarse lo absoluto en el proceso de su autodesarrollo en la esfera de la lógica son, según Hegel, el ser, la esencia y el concepto.

En contradicción con su propio sistema, en la estructura misma de la lógica de Hegel (ser, esencia y concepto) se da el atisbo dialéctico del proceso de conocimiento de la naturaleza por el hombre. Lenin hace notar este contenido racional de la lógica hegeliana. "El concepto (el conocimiento) descubre en el ser (en los fenómenos inmediatos) la esencia (la ley de causa, la identidad, la diferencia, etc.): tal es, en realidad, la *marcha general* de todo el conocimiento humano (de toda la ciencia). Tal es también la marcha de las *ciencias naturales* y de la *economía política* [y de la historia]. La dialéctica de Hegel es, en esta medida, una generalización de la historia del pensamiento."[75]

La primera parte de *La ciencia de la lógica* —la que trata del ser abarca tres secciones: cualidad, cantidad y medida. Según Hegel, el desarrollo del espíritu universal en la esfera del ser es la sucesión consecutiva de los conceptos de cualidad, cantidad y medida. Todas estas "determinaciones" de lo absoluto —el ser, la cualidad, la cantidad y la medida— son elevadas en la doctrina de Hegel a la categoría de absolutas, de abstracciones, y convertidas en seres independientes, separados de la naturaleza y concebidas al margen de la conciencia humana real, pues, según nuestro filósofo, existen fuera e independientemente de ella.

La doctrina del ser es, pues, en Hegel parte integrante de su especulativo sistema idealista, aunque, en contradicción con él, se expone aquí el método dialéctico, en el que encontramos una serie de valiosas ideas; entre ellas hay que señalar especialmente la idea de la "mediación" (concatenación) de los conceptos, la del "devenir" (desarrollo) de los conceptos y la idea de la transición de los conceptos (de la cantidad a cualidad, y viceversa).

Hegel considera el concepto del ser como la primera "determinación" de la idea absoluta en movimiento y desarrollo. El comienzo de la lógica, afirmaba, es el "ser puro", la abstracción del ser, que no contiene determinación alguna. El concepto de "ser puro" es idéntico al de "no ser" (la "nada"), aunque, al mismo tiempo, se diferencian uno y otro entre sí: el "ser puro" se convierte en "no ser", y viceversa, y ello constituye el "devenir".

En estos razonamientos abstractos y especulativos de Hegel sobre el "devenir" se revelan ya las cualidades específicas de su dogmático sistema idealista y de su dialéctica idealista de los conceptos. Hegel no habla del ser como de un mundo material, sino como de concepto abstracto, bien entendido que no considera a éste como reflejo de ser en la conciencia de los hombres; la abstracción del ser es convertida así en una esencia mística autónoma. El mismo procedimiento sigue en cuanto a los conceptos abstractos de "no ser" o "nada" y de "devenir". Y con todo y con ello, también aquí se pone de relieve la flexibilidad dialéctica de los conceptos de la lógica hegeliana, su vinculación recíproca, y aparece en su forma inicial el atisbo de Hegel del desarrollo universal, su progresiva idea de que nada de lo existente permanece en reposo, sino que "deviene", se desarrolla.

[75] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. ed. cit., pág. 214.

Hegel relaciona íntimamente el concepto de devenir con el tránsito de la cualidad a la cantidad, y viceversa.

Según Hegel, el ser recibe sucesivamente en su desarrollo "determinaciones" recíprocamente vinculadas, que se convierten unas en otras: la cantidad y la cualidad. No se trata, por supuesto, de calidades reales, inherentes a las cosas, ni de modificaciones cuantitativas de los fenómenos de la naturaleza, sino únicamente de los conceptos de cualidad y cantidad. Por ello, la transición misma de la categoría de cualidad a la de cantidad, y viceversa, ostenta en Hegel el carácter abstracto del movimiento de los conceptos elevados a un plano absoluto. La cualidad, tal como Hegel la define, es una determinación interna del ser; la nada, gracias a su cualidad, es lo que es, y, al perder su cualidad, deja de serlo. El escalón siguiente del ser —la cantidad— es una determinación externa del ser. Así, dice Hegel, la casa será lo que es, lo mismo si se trata de una casa grande que de una pequeña. El concepto de cualidad se convierte en el de cantidad, y viceversa. Como resultado de este movimiento de los conceptos de cualidad y cantidad surge el concepto de "medida" como unidad de ellos, es decir, de lo cualitativo y de lo cuantitativo.

El tránsito de la cualidad a la cantidad y de la cantidad a la cualidad es, según Hegel, el concepto dialéctico que pone fin a la interpretación osificada, formal y metafísica, de estas categorías.

Al refutar el punto de vista metafísico de la "conciencia ordinaria", según la cual las cosas se determinan no sólo cualitativa, sino *también* cuantitativamente, puesto que "considera la cualidad y la cantidad como dos determinaciones que existen independientemente una junto a otra",[76] Hegel exige que los conceptos de cualidad y cantidad se examinen en su concatenación, lo que, en primer término, se manifiesta en la propia definición de cantidad como cualidad "superada". En virtud de la doble transición —primero de la cualidad a la cantidad y luego de la cantidad a la cualidad— surge, según Hegel, la cantidad cualitativa: la medida.

Al exponer su doctrina de la cualidad y la cantidad, Hegel se remite a las matemáticas, y especialmente a la teoría del cálculo integral y diferencial, con su concepción dialéctica espontánea de las magnitudes infinitamente pequeñas. En su estudio de las teorías matemáticas de Newton, Descartes, Leibniz, Fermat, Euler, Cavalieri, Lagrange, Carnot y otros autores, Hegel traduce el contenido de sus doctrinas al lenguaje de su propia dialéctica de los conceptos.

Hegel concedía singular importancia a las teorías de Carnot y Lagrange, apoyándose así en los avances de la escuela matemática francesa de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, aunque todo lo valioso de su método queda encubierto aquí por un tupido velo idealista.

Las ideas hegelianas de tránsito del concepto de cualidad al de cantidad, y viceversa, y de la "medida" como unidad de uno y otro, encerraban la conjetura racional del desarrollo como tránsito de los cambios cuantitativos a cambios cualitativos esenciales.

Hegel examina el desarrollo del espíritu universal como un proceso en el que la continuidad y la discontinuidad se hallan vinculadas recíprocamente. Es muy profunda la tesis hegeliana de que en el desarrollo se

[76] Hegel, *Obras*, ed. cit., Moscú-Leningrado, 1930, t. I, pág. 169.

pone de manifiesto la interrupción de la gradualidad de que el movimiento de los conceptos se produce en forma de saltos.

La doctrina de la medida es argumentada con referencias a la química, y principalmente a las teorías de Berthollet y de Berzelius; al primero de ellos le atribuye el mérito de haber reemplazado la afinidad electiva por la medida química; al segundo lo critica duramente por haber apoyado la filosofía atomística como teoría química. En todo caso, Hegel supo, apoyándose en la química, rechazar la concepción metafísica del movimiento continuo y exponer el concepto de la "línea nodal de medida", del desarrollo, en el que la gradualidad progresiva se ve interrumpida por saltos. Justamente en esta tesis de Hegel ve Lenin la conjetura de que el desarrollo se produce por saltos sucesivos.

"Todo *nacimiento* y toda *muerte* —escribe Hegel—, en lugar de ser continuación de la marcha gradual, significa, por el contrario, una interrupción de la gradualidad y un salto del cambio cuantitativo al cualitativo." [77]

Vemos aquí la idea de que, en determinadas etapas, el desarrollo suave, continuo y evolutivo cesa para dar lugar a un desarrollo a saltos, revolucionario. Hegel formula así su concepción dialéctica del desarrollo:

"Se dice: *en la naturaleza no hay saltos,* y la noción ordinaria, cuando quiere comprender cierta *aparición* o cierta *transición,* supone, como decíamos antes, que lo conseguirá imaginándoselas como una *gradual* aparición o desaparición. Pero hemos demostrado que los cambios del ser en general no son sólo el paso de un valor a otro, sino el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo, y viceversa, la formación de otra existencia que es una interrupción de la marcha gradual y cualitativamente distinta a la anterior. Cuando el agua se enfría no se convierte en un cuerpo sólido gradualmente, no se hace primero pastosa para después endurecerse poco a poco; aun habiendo alcanzado la temperatura del punto de congelación, puede mantenerse íntegramente en estado líquido si permanece en reposo. y la más pequeña conmoción la hace pasar al estado sólido." [78]

En este caso, y también en otros, Hegel se vale de un ejemplo del desarrollo dialéctico de los fenómenos de la naturaleza con el único objeto de ilustrar su concepción del desarrollo a saltos de la idea absoluta.

La significación que Hegel atribuía al problema del desarrollo a saltos, de las interrupciones en la marcha gradual del desarrollo, reflejaba, sin duda alguna, los acontecimientos revolucionarios de la época.

En la segunda parte de la *Lógica,* Hegel expone su doctrina de la esencia. Según la dialéctica idealista hegeliana, el concepto del ser, que alcanza su plenitud en la "medida", cede después su lugar al concepto de la esencia. El espíritu universal recibe así una "determinación" nueva, más profunda y concreta. En esta dialéctica de los conceptos de Hegel aparece ya su conjetura de que el conocimiento de la naturaleza por el hombre se ahonda desde el fenómeno (en Hegel, el "ser") a la esencia.

El pensamiento dialéctico de Hegel de que la esencia es una "determinación" del espíritu universal más profunda que el ser, se concreta en

[77] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* trad. esp. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Librería Hachette, Buenos Aires, 1956, t. I, pág. 474.
[78] Ibídem.

los tres grados que él atribuye a la esencia: la esencia en cuanto tal, el fenómeno y la realidad.

En la doctrina de la esencia lo más valioso es el atisbo hegeliano de la contradicción como fuente del movimiento, como principio del desarrollo. Son propias de los conceptos, afirmaba, las contradicciones internas, gracias a las cuales aquéllos manifiestan su actividad y se desarrollan. La esencia, nos dice, es primero identidad de las diversas "determinaciones"; luego, en esa identidad se pone al descubierto la diversidad, que se transforma en oposición hasta que surge, por último, la contradicción. Según Hegel, la contradicción es el nervio vital que obliga a los conceptos a moverse y a transformarse en su contrario.

La negación de las contradicciones es uno de los principales prejuicios metafísicos; cuando los metafísicos afirman que no hay nada contradictorio, consideran la contradicción —lo mismo en la realidad que en el pensamiento— como algo casual y fuera de la normalidad. Pero la realidad, añade Hegel, refuta tan falsa afirmación.

Así, el examen del concepto de infinitud demuestra que lo infinito es una contradicción. La experiencia ordinaria atestigua la existencia de multitud de cosas y juicios contradictorios. La contradicción ha de ser considerada no como una anormalidad que aparece casualmente, sino como "lo negativo en su determinación esencial", como el "principio de todo automovimiento". El propio movimiento sensorial exterior revela una contradicción: los antiguos dialécticos (los eleatas), escribe Hegel, estaban en lo cierto al admitir la contradicción inherente al movimiento, pero se equivocaban al inferir de ello que el movimiento no existe, pues más bien el movimiento es "la contradicción misma *en su existencia*".

En la dialéctica de los conceptos adivinó Hegel la idea del movimiento y del cambio universal. Lenin escribía acerca de ello: "El movimiento y el «*automovimiento*» *(N. B.*, esto es, el movimiento que se produce por sí mismo [autónomo], espontáneo, *interiormente necesario)*, el «cambio», «el movimiento y la vida», el «principio de todo automovimiento», el «impulso» *(Trieb)* al «movimiento» y a la «actividad», es decir, la oposición al «*ser muerto*»: ¿Quién creerá que esto es la esencia del «hegelianismo», de este abstracto y *abstrusen* (¿pesado, absurdo?) hegelianismo?" [79]

Lo específico del método hegeliano, es decir, de la dialéctica, es que en él no se trata de las contradicciones reales de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, sino de las que surgen en el desarrollo del espíritu universal. Y Hegel, en oposición a lo que la realidad nos dice, afirma que las contradicciones encuentran una solución pacífica, que lo nuevo se concilia con lo viejo. Para Hegel el desarrollo no conduce a una solución revolucionaria de las contradicciones. En las fases superiores del desarrollo de la idea absoluta sólo se produce un movimiento "dialéctico" en el que los contrarios se combinan, armónicamente, entre sí.

A despecho de todas las ideas dialécticas de Hegel, la *Ciencia de la lógica* no proporciona una teoría científica del movimiento. El pensamiento dialéctico no es para Hegel lo análogo a la realidad material, sino la propia realidad; de ahí que se deforme no sólo la concepción de la naturaleza y de la sociedad, sino también la del pensamiento humano.

[79] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 116.

Según palabras de Engels, Hegel no dedujo las leyes de la dialéctica de la naturaleza y la historia, sino que se las impuso a estas últimas.

Otro defecto grave de la dialéctica hegeliana es que miraba exclusivamente al pasado, que, por añadidura, el filósofo exponía con un criterio idealista preconcebido.

Ahora bien, pese a la mistificación del proceso objetivo de desarrollo propio de la filosofía hegeliana, la idea del desarrollo a través de contradicciones contenía el atisbo de las leyes que rigen efectivamente el mundo material. "...Hegel —dice Lenin— *adivinó* genialmente en la sucesión, en la interdependencia de *todos* los conceptos, en la *identidad de sus contradicciones*, en el *tránsito* de un concepto a otro, en la eterna sucesión, en el movimiento de los conceptos, *precisamente esa relación de las cosas, de la naturaleza*." Y a renglón seguido añade Lenin: "Precisamente *adivinó*, pero nada más." [80]

Hegel expone la idea racional de que el fenómeno y la esencia guardan relaciones recíprocas, de que la esencia "aparece", de que la realidad es la unidad del fenómeno y de la esencia. Esta relación recíproca y dialéctica de los conceptos en la esfera de la esencia es lo que Hegel denomina "reflexión" (correlación) de los conceptos, a diferencia del "tránsito" característico del movimiento de los conceptos en la esfera del ser. Desde las posiciones de la dialéctica idealista, criticaba a Kant, que separaba al fenómeno de la esencia, de la "cosa en sí".

Lenin subrayó especialmente la idea dialéctica de Hegel acerca de la unidad de la esencia y del fenómeno: "Los filósofos de menos talla disputan acerca de si es la esencia *o* lo inmediatamente dado lo que se debe tomar como base (Kant, Hume, todos los partidarios de Mach). Hegel, en vez de *o* pone *y*, explicando el contenido concreto de esa «y»." [81]

El "fondo" de esta teoría de Hegel, según indica Lenin, es que va dirigida "contra el subjetivismo y la separación de la cosa en sí y del fenómeno".[82]

La "cosa en sí", según Hegel, tiene propiedades, con lo que deja de ser "cosa en sí"; existen numerosas cosas que poseen propiedades y que gracias a éstas se encuentran en interacción unas con otras.

Después de "depurar" el fenómeno de su materialidad, y de incorporarlo a la concepción idealista de la esencia, Hegel inicia el examen de la ley del fenómeno. La ley, según él la define, es la estabilidad mantenida del fenómeno. En el paso de un fenómeno a otro se da cierta estabilidad, cierta unidad, un aspecto positivo que se mantiene.

"Esta unidad es *la ley del fenómeno*.

"...La ley, por ende, es el elemento *positivo* de la mediación de lo aparente." [83]

Después de citar esta definición hegeliana de la ley, Lenin escribe:

"En general, todo es aquí muy oscuro. Pero, evidentemente, hay una idea viva: el concepto de *ley* es *uno* de los grados del conocimiento por el hombre de la *unidad* y de la *concatenación*, de la interdependencia y de la totalidad del proceso universal. Aquí Hegel «maltrata» y «disloca» las

[80] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. pág. 169.
[81] Ibídem, pág. 108.
[82] Ibídem, pág. 125.
[83] G. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*. trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 153.

palabras y los conceptos para luchar contra la elevación del concepto de *ley* a un plano absoluto, contra su simplificación, y su conversión en un fetiche."[84]

Lenin advierte también un contenido racional en las siguientes tesis de Hegel: la ley es lo idéntico en los fenómenos; "el reino de la ley es el reflejo *tranquilo* de lo existente o del mundo aparente";[85] "la ley es una *relación esencial*",[86] y otras.

Oponiendo la teoría marxista del reflejo a la dialéctica idealista hegeliana, Lenin señala que "la *ley* y la *esencia* son conceptos homogéneos (de un mismo orden), o más exactamente, de un mismo grado, que expresan la profundización por el hombre de su conocimiento de los fenómenos, del mundo, etc."; "la ley es el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo".[87]

El examen dialéctico del concepto de la realidad como unidad de esencia y fenómeno (existencia) corona la doctrina hegeliana de la esencia. Hegel somete a crítica la interpretación metafísica de las categorías de necesidad, casualidad, posibilidad y realidad, que examina desde el punto de vista de su dialéctica idealista del concepto.

Partiendo de la crítica de las determinaciones formales de la posibilidad y de la realidad, Hegel llega a la conclusión de que la posibilidad de *A* contiene la posibilidad de no *A*, de que la determinación formal de la posibilidad como aquello que no se contradice a sí mismo es completamente estéril y de que la posibilidad hay que examinarla en su unidad con la realidad, gracias a lo cual podemos superar la concepción metafísica de la una y de la otra. El movimiento de los conceptos de posibilidad y realidad, una vez que su unidad ha sido alcanzada, conduce al concepto de casualidad.

El desarrollo de la realidad, dice Hegel, se subordina a la necesidad; en este sentido, todo lo real "puede ocurrir sólo así, y no de otra manera". Al mismo tiempo, la realidad posee plenitud y concreción; la forma en que se manifiesta "puede ser así y puede ser otra", por tanto, junto a la necesidad, la realidad incluye también la casualidad.

F. Engels indica en la *Dialéctica de la naturaleza* que, en oposición a las doctrinas metafísicas del siglo XVIII sobre la necesidad y la casualidad, Hegel propuso "unas tesis completamente inusitadas entonces, según las cuales lo casual tiene cierto fundamento, pues es casual; lo casual es necesario, la necesidad se define como casualidad y, de otra parte, esta casualidad es más bien una necesidad absoluta (*Lógica*, lib. II, sec. III, cap. 2: "La realidad").[88]

El concepto de casualidad, siendo como es la unidad de la posibilidad y de la realidad, presenta dos caras: lo casual como realidad inmediata tiene la posibilidad en sí mismo y no necesita de nada más, es decir, que carece de fundamento; por otra parte, lo casual, únicamente como realidad posible, ha de tener su fundamento en algo distinto.

La contradicción encerrada en la casualidad consiste en que tiene fun-

[84] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 126.
[85] Hegel, *Obras*, ed. cit., t. V, pág. 602.
[86] Ibídem, pág. 612.
[87] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 127.
[88] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 174.

damento y no lo tiene; de ahí que la casualidad expresa la dualidad de la propia realidad en su unidad con la posibilidad y en contradicción con ella.

De ahí, según Hegel, se desprende la recíproca relación dialéctica de los conceptos de casualidad y necesidad. La realidad, en su identidad con la posibilidad, lleva en sí la necesidad; al propio tiempo, la casualidad es la unidad de la realidad y la posibilidad; por eso la casualidad y la necesidad no se excluyen, sino que, por el contrario, se condicionan mutuamente.

Así, pues, el método dialéctico de Hegel revela el atisbo racional del tránsito de la posibilidad a la realidad, y de la casualidad como forma de manifestación de la necesidad.

Cuando Hegel habla de la posibilidad y de la realidad, de la casualidad y de la necesidad, o de la causalidad y de la acción recíproca, no se refiere al mundo material y a su sujeción a leyes naturales objetivas, sino al espíritu universal y a la naturaleza como su "ser otro".

Además, la unidad hegeliana de la casualidad y la necesidad se descompone en virtud de la contradicción que existe entre el método y el sistema: lo casual lo refiere Hegel a la esfera de todo lo finito y transitorio, y lo necesario a la esfera de lo infinito y lo absoluto; la casualidad se limita a las cosas finitas, mientras que se admite como verdadero ser únicamente a la necesidad y a la universalidad del espíritu absoluto. De la misma manera, el paso de la posibilidad a la realidad ostenta en Hegel el carácter místico del automovimiento de los conceptos; por ello, se produce en un círculo cerrado, se refiere al pasado y no es aplicable al presente ni al futuro.

Ofrece asimismo interés la concepción dialéctica de Hegel sobre la causalidad y la acción recíproca.

Desde su punto de vista, "*el efecto... no contiene en sí nada que no contenga en sí la causa*",[89] y al contrario: "*Una misma cosa* es en un caso causa y en otro efecto..."[90]

Señalando el contenido racional de la concepción hegeliana de la causalidad, Lenin escribe:

"Cuando leemos en Hegel sobre la causalidad, parece a primera vista extraño que se detenga relativamente tan poco en este tema favorito de los kantianos. ¿Por qué? Porque para él la causalidad es sólo *una* de las determinaciones de la concatenación universal, que él había abarcado antes de manera mucho más profunda y amplia en *toda* su exposición, subrayando *siempre* y desde el principio mismo esta concatenación, los tránsitos mutuos..."[91]

Hegel entiende por acción recíproca la relación causal en su pleno desarrollo. "De lo que se trata es de la exigencia de una mediación (de un vínculo) al aplicar la relación de causalidad";[92] así caracteriza Lenin la teoría hegeliana de la causalidad y la acción recíproca.

Como la acción recíproca incluye, según Hegel, toda la riqueza de las mediaciones en la esfera del ser y de la esencia, en esta categoría la esen-

[89] Hegel, *Obras*, t. V, pág. 677.
[90] Ibídem, pág. 678.
[91] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 138.
[92] Ibídem.

cia alcanza la cumbre de su desarrollo y se convierte en concepto: la necesidad se transforma en libertad.

Así, pues, en la segunda parte de *La ciencia de la lógica* —en la doctrina de la ciencia—, Hegel expone pensamientos dialécticos de singular valor sobre el papel de las contradicciones en el desarrollo, la unidad de la esencia y del fenómeno, de la posibilidad y la realidad de la causalidad y la acción recíproca.

En la tercera parte de su *Lógica*, desarrolla Hegel su teoría idealista del concepto. Este, según su filosofía, corona las dos fases precedentes: el ser y la esencia.

La doctrina del concepto se expone en tres secciones: la subjetividad, la objetividad y la idea. El concepto, en su desarrollo lógico, pasa por tres grados: concepto subjetivo, concepto objetivo y concepto absoluto. La subjetividad encierra tres aspectos: el concepto como tal, el juicio y el raciocinio.

Estas reflexiones de Hegel iban dirigidas contra la concepción metafísica de la lógica. La teoría del concepto encierra la idea de la unidad de lo universal y lo particular, del desarrollo histórico de la lógica.

"Evidentemente —escribía Lenin—, también aquí lo principal para Hegel es *señalar* las *transiciones*. Desde cierto punto de vista y en determinadas condiciones, lo universal es particular, y lo particular es universal. No sólo 1) *concatenación*, y concatenación indisoluble, de todos los conceptos y juicios, sino también 2) *tránsito* de uno a otro, y no sólo tránsito, sino también 3) *identidad de contrarios*: esto es para Hegel lo principal. Pero esto no hace más que apuntar a través de la *niebla* de la exposición. . ." [93]

También hay un "meollo racional" en las ideas de Hegel sobre la unidad y la transición recíproca de la inducción y la deducción, del análisis y la síntesis.

El grado siguiente en el desarrollo del concepto es, según Hegel, la categoría de objetividad o de objeto, que actúa en tres formas consecutivas: mecanismo, quimismo y teleología (finalidad). Hegel interpreta la categoría de objetividad, desde el punto de vista de su idealismo objetivo, como una de las "determinaciones" del espíritu universal. En consonancia con ello, las categorías de mecanismo y quimismo —abstracciones de los fenómeno mecánicos y químicos reales— también las convierte Hegel en manifestaciones de lo absoluto. La forma superior de la objetividad es la teleología, pues el desarrollo del concepto, según Hegel, tiene un carácter finalista. De esta suerte, la categoría de objetividad es convertida por Hegel, en última instancia, en categoría de finalidad, y se trueca en idea absoluta. El elemento racional de esta sección de *La ciencia de la lógica* lo tenemos en el atisbo de que la actividad humana encaminada a un fin descansa en el conocimiento de las leyes de la naturaleza (leyes de la mecánica y de la química).

Entre las tesis racionales de la obra que ahora nos ocupa figura también la idea de que la lógica comprende el examen de la vida, puesto que las formas lógicas tienen contenido.

Lenin ha subrayado la incorporación por Hegel de la práctica a la

[93] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, págs. 151-152.

teoría del conocimiento. "Para Hegel —dice— la *acción*, la práctica, es una *«conclusión» lógica*, una figura de la lógica. ¡Y es verdad! Ciertamente, no en el sentido de que el «ser otro» de la figura lógica sea la práctica del hombre (= idealismo absoluto), sino viceversa, en el sentido de que la práctica humana, repetida miles de millones de veces, se fija en la conciencia humana como figuras de la lógica."[94]

La idea absoluta, según Hegel, es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica desprovistas de su carácter unilateral; es el "concepto racional", que engloba por completo toda la vida real. La actividad de la idea absoluta, su esencia, consiste en el pensamiento de sí misma; es decir, tanto el sujeto como el objeto, tanto lo que piensa como lo pensado. La idea absoluta —pensamiento de pensamientos— se conoce a sí misma y adquiere en este proceso de autodesarrollo diversas "determinaciones". El desarrollo es considerado, pues, como proceso del pensamiento, como proceso lógico de deducción de un concepto de otro.

En el sistema hegeliano la idea absoluta se manifiesta como espíritu universal, como primer principio espiritual absoluto, principio primario que no deriva de nada. En oposición a ello, la dialéctica de la idea absoluta expresaba el atisbo de la verdad objetiva como resultado del conocimiento en los conceptos de la esencia del ser y el atisbo también de la unidad de la teoría y la práctica.

Lenin señala este carácter dialéctico de la idea absoluta hegeliana como verdad objetiva: "Unidad de la idea teórica (conocimiento) y *práctica* —esto *N. B.*—, y esta unidad *precisamente en la teoría del conocimiento*, pues en conjunto se obtiene la «idea absoluta» (y la idea = «objetivamente real»)..."[95]

Hegel llega a la conclusión de que en la doctrina de la idea absoluta le falta aún examinar la comunidad de su forma, es decir, el método.

Esta tesis de Hegel encierra un gran sentido racional; aquí pasa a primer plano la parte positiva de su *Ciencia de la lógica;* es decir, la atención se concentra no en su dogmático sistema, sino en el método dialéctico. En el capítulo de la idea absoluta, el autor se acerca estrechamente a la conjetura de la dialéctica de las cosas.

"Es notable —dice Lenin— que en casi todo el capítulo de la «idea absoluta» no se diga ni una palabra de Dios (apenas una sola vez y casualmente hace su aparición el «concepto divino») y además —esto *N. B.*— no contiene casi nada específicamente *idealista*, sino que lo principal es el *método dialéctico*. Balance y resumen, la última palabra y la esencia de la *Lógica* de Hegel es el *método dialéctico:* esto es sumamente notable. En esta obra, *la más idealista* de Hegel, es donde hay *menos* idealismo y más materialismo. ¡Resulta «contradictorio», pero es un hecho!"[96]

Hegel profundiza mucho más en *La ciencia de la lógica* que en cualquiera otra obra suya, si bien apoyado en una base idealista, en el método dialéctico, que es, históricamente, una de las fuentes del materialismo dialéctico.

Según Hegel, el método no es algo exterior al objeto del conocimiento,

[94] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 188.
[95] Ibídem, pág. 191.
[96] Ibídem, pág. 205.

sino que tiene valor objetivo como forma del automovimiento de la realidad misma. El método dialéctico, dice, "no se comporta como reflexión externa, sino que toma de su objeto mismo lo determinado, puesto que este mismo método es principio y el alma inmanentes del objeto".[97]

Por lo tanto, según Hegel, lo que da contenido al método dialéctico es la dialéctica del propio objeto. No debemos olvidar, naturalmente, que tanto el objeto como el método son interpretados por Hegel de un modo idealista; el propio autor se remite a renglón seguido a la concepción que de la dialéctica tenía Platón, el filósofo idealista de la antigua Grecia.

Partiendo del criterio de que el método encuentra y conoce la determinación de lo general dentro de lo general mismo, Hegel deduce que el método dialéctico es, a la vez, analítico y sintético: es analítico por cuanto encuentra toda posterior determinación de su objeto en sí mismo, y sintético por cuanto su objeto, en el propio desarrollo, resulta ser, hasta cierto punto, otro:

"Este momento del *juicio* (primera división) que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo partiendo de sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*."[98]

Así, pues, en la primera parte de la *Ciencia de la lógica* expone el pensamiento dialéctico del tránsito de la cualidad a la cantidad, y viceversa; en la segunda, enuncia su doctrina del carácter contradictorio del desarrollo; en la tercera, resume la concepción del desarrollo como "negación de la negación", que impregna toda la *Lógica*.

El esquema de la dialéctica idealista hegeliana de los conceptos es la tríada siguiente: primer miembro de la tríada, tesis; segundo, negación de la tesis, antítesis; tercero, negación de la antítesis o "negación de la negación", síntesis.

Marx puso al descubierto la esencia idealista de la dialéctica hegeliana de los conceptos, que él caracterizaba como abstracción del movimiento, convertida en "método absoluto" y presentada como movimiento de la "razón pura".

"¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En ponerse a sí misma, oponerse a sí misma y combinarse consigo misma; en formularse a sí misma como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, negarse y negar su negación.

"¿Cómo hace la razón para afirmarse, para ponerse en forma de una u otra categoría determinada? Esto ya es cosa de la propia razón y de sus apologistas.

"Pero una vez que la razón ha conseguido ponerse a sí misma como tesis, esta tesis, esta idea, oponiéndose a sí misma, se desdobla en dos pensamientos contradictorios, el positivo y el negativo, el «sí» y el «no». La lucha de estos dos elementos antagónicos, comprendidos en la antítesis, constituye el movimiento dialéctico. El «sí» se convierte en «no», el «no» se convierte en «sí», el «sí» se convierte a la vez en «sí» y «no», «no» se convierte a la vez en «no» y «sí». De este modo, los contrarios se equilibran, se neutralizan y paralizan recíprocamente. La fusión de estos

[97] J. G. F. Hegel, *La ciencia de la lógica*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 567.
[98] Ibídem.

dos pensamientos contradictorios forma otro nuevo que es su síntesis. Este nuevo pensamiento se bifurca luego en otros dos pensamientos contradictorios, que se funden, a su vez, en una nueva síntesis." [99]

La idea absoluta, según nuestro filósofo, alcanza en su movimiento dialéctico la plenitud de desarrollo con anterioridad a la aparición de la naturaleza, y contiene en sí toda su ulterior determinación. Según escribía Hegel, "a semejanza del germen, que contiene en sí toda la naturaleza del árbol, el gusto y la forma de los frutos, las primeras manifestaciones del espíritu contienen virtualmente en sí toda la historia." [100]

En la *Lógica* se trata de las "determinaciones" del espíritu universal antes de la aparición de la naturaleza; sin embargo, las "determinaciones" de la idea absoluta son los conceptos fundamentales y las categorías de la filosofía, de la lógica y de las ciencias naturales, que el autor interpreta con un criterio idealista. Por tanto, lo que Hegel hace en esencia, aunque deformadamente, es un intento de trazar un balance del desarrollo del conocimiento de la naturaleza.

Corresponde a Hegel en la historia de la filosofía el gran mérito de haber planteado el problema de la unidad de lo lógico y lo histórico. La base de los fenómenos naturales y de la vida espiritual de los hombres es, según la dialéctica idealista de Hegel, el movimiento de la conciencia, el proceso lógico, cuyo contenido se da en los conceptos, en las categorías, en las leyes de la lógica, es decir, en las abstracciones lógicas elevadas a un plano absoluto. Esta tesis de la dialéctica hegeliana encierra el valioso atisbo de que la lógica y la teoría del conocimiento son una síntesis del proceso histórico. Al señalar esta idea como característica de Hegel, Lenin revela su contenido racional y, al mismo tiempo, subraya la oposición tajante entre las concepciones marxista y hegeliana de la unidad de lo lógico y lo histórico: "Al revés: la lógica y la teoría del conocimiento deben ser deducidas del "desarrollo de toda la vida de la naturaleza y del espíritu".[101]

El movimiento de los conceptos, de que habla Hegel, se realiza en círculo, pues en lo absoluto coinciden el principio y el fin. En virtud de que la esfera de la dialéctica hegeliana es un círculo cerrado —según afirma el autor en *La ciencia de la lógica*—, el método mira hacia el pasado y niega el desarrollo revolucionario en el presente y el futuro. Esto no es óbice, naturalmente, para que también en la concepción hegeliana de la vida social se adviertan atisbos dialécticos.

Hegel estimaba que las formas del pensamiento lógico no son puramente subjetivas. Según nos dice Lenin, "pide una lógica en la que las formas posean contenido, sean las formas de un contenido vivo y real, se hallen vinculadas indisolublemente con el contenido." [102] Hegel expuso valiosas ideas sobre las limitaciones de la lógica formal. No obstante, se inclinaba a identificar esta última con el método metafísico, con lo que no apreciaba debidamente la significación de dicha lógica, que trata de las leyes y formas más elementales del pensamiento humano.

[99] C. Marx, *Miseria de la filosofía*, trad. esp., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, págs. 100-101.
[100] Hegel, *Obras*, Moscú-Leningrado, 1935, t. VIII, pág. 18.
[101] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 62.
[102] Ibídem, pág. 66.

Hegel expuso y desarrolló sobre una base idealista la idea de la unidad de la lógica, de la dialéctica y de la teoría del conocimiento. Y aunque deformó en un sentido idealista el pensamiento lógico, que interpreta como conciencia de la idea absoluta, ello representa un gran mérito de su filosofía.

La segunda parte integrante del sistema de Hegel —la filosofía de la naturaleza— es una fantástica representación de la encarnación de la idea absoluta en la supuesta forma "final" de la naturaleza.

Parte Hegel de la proposición idealista de que la idea absoluta, después de alcanzar la plenitud de su desarrollo en la esfera del pensamiento "puro", en la esfera de las categorías lógicas, se convierte en el "ser otro", que es la naturaleza. Esta, nos dice Hegel, no se desarrolla en el tiempo. En Hegel —escribe Engels—, la naturaleza, como mera «enajenación» de la idea, no es susceptible de desarrollo en el tiempo, pudiendo sólo desplegar su variedad en el espacio, por cuya razón exhibe conjunta y simultáneamente todas las fases de desarrollo que guarda en su seno y se halla condenada a la repetición perpetua de los mismos procesos." [103]

En la primera parte de la *Filosofía de la naturaleza* —la mecánica—, Hegel examina los conceptos de espacio y de tiempo, de materia y de movimiento, así como la "materia en movimiento libre", que es la denominación que él da a los cuerpos celestes. La doctrina de Hegel sobre el espacio y el tiempo como conceptos con ayuda de los cuales la idea absoluta se transforma en su "ser otro" y crea la naturaleza, iba dirigida directamente contra los materialistas franceses del siglo XVIII, quienes veían justamente en el espacio y el tiempo el modo de existencia de la materia. De la misma manera, según el sistema idealista de Hegel, la materia no es una realidad objetiva, no es el fundamento real de todos los fenómenos naturales —pues como tal considera Hegel al espíritu universal—, sino una de las "determinaciones", uno de los conceptos con ayuda de los cuales la idea absoluta crea la naturaleza como su "ser otro". A despecho de los datos de la ciencia, Hegel negaba la infinitud del universo, interpretando la eternidad del mismo modo como eternidad de su "creación" por Dios. Con todo y con eso, también en la *Filosofía de la naturaleza* encontramos el meollo racional del método hegeliano: la idea de la unidad de materia y movimiento, el atisbo de que el espacio, el tiempo y el movimiento son internamente contradictorios, de que en ellos se encarna la unidad de la discontinuidad (discreción) y de la continuidad.

La segunda parte de su *Filosofía de la naturaleza* está dedicada a la física, la cual, según Hegel la define, trata de la "individualidad" de la materia, o sea de las propiedades físicas y químicas de los cuerpos.

En una época en que los descubrimientos físico-químicos habían confirmado irrefutablemente por vía experimental la estructura atomística de la materia y en que los éxitos de la química a fines del siglo XVIII y principios del XIX habían puesto plenamente de relieve la inconsistencia de tal teoría, Hegel defendía la doctrina de los "cuatro elementos", partiendo de las posiciones de su sistema idealista. Al atomismo materialista oponía él su idealista "doctrina dinámica".

[103] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas.* trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 348.

Al exponer su teoría del proceso químico, Hegel combate la atomística como forma concreta del materialismo y de las ciencias positivas de los siglos XVIII y XIX. Así, por ejemplo, rechaza el atomismo químico de Dalton y Berzelius, y niega la existencia de los átomos químicos materiales como realidad objetiva.

Hegel combate con su criterio idealista la teoría atomística, que consideraba el mundo como un conjunto de átomos materiales, mas como dialéctico admite que los elementos pueden cambiar y transformarse y expresa la idea de que las diferencias químicas de orden cualitativo dependen de los cambios cuantitativos. "La química —había de escribir más tarde Engels— puede ser calificada como la ciencia de los cambios cuantitativos de los cuerpos, operados bajo la influencia del cambio de su composición cuantitativa. Esto ya lo sabía el propio Hegel..." [104]

La idea de Hegel acerca del carácter dialéctico del proceso químico, su conjetura de que las propiedades químicas dependen de los cambios cuantitativos, su tesis de la existencia de una vinculación íntima entre la química y la física, así como su consideración del proceso químico como el último eslabón preparatorio de la vida orgánica —todo ello propio de su filosofía de la naturaleza— son asimismo prueba de la médula racional de esta parte de su doctrina. La naturaleza inorgánica, según Hegel, alcanza su culminación en el proceso químico.

La física orgánica —tercera y última parte de la *Filosofía de la naturaleza*— trata de la vida, que para Hegel es la existencia inmediata de la idea; por consiguiente, la vida la considera desprovista de su fundamento material efectivo y de sus propias leyes objetivas de desarrollo. Incluso el metabolismo del organismo animal lo interpreta como el poder de la idea sobre el proceso químico. El carácter especulativo de la filosofía hegeliana de la naturaleza se deja sentir en su afirmación de que el organismo no depende del medio material circundante, de que en su contacto con el medio exterior nunca deja de ser lo que es. En este punto, la filosofía de la naturaleza de Hegel diverge también de las tendencias científico-naturales avanzadas de su tiempo.

En el fondo, Hegel niega el desarrollo del mundo orgánico en el tiempo. No acepta que los organismos animales superiores provengan de los inferiores y afirma abiertamente que "la *metamorfosis* afecta únicamente al concepto como tal, puesto que sólo su cambio es desarrollo".[105]

La contradicción entre el dogmatismo del sistema filosófico natural hegeliano y la médula racional de su método se hace aquí aún más flagrante. Por un lado, Hegel no ve en el organismo animal, como tampoco en toda la naturaleza en su conjunto, más que el "ser otro" de la idea, y por ello priva al organismo de autodesarrollo, con lo que niega el tránsito de una esfera de la naturaleza a otra, incluido el paso del organismo vegetal al animal. De aquí se desprende su negación metafísica de la evolución de las especies vegetales y animales, que considera como formaciones terminadas, salidas ya de un modo acabado de las manos de su creador absoluto.

Por otra parte, cuando Hegel encuentra la esencia y la base del orga-

[104] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 41.
[105] Hegel, *Obras*, Moscú-Leningrado, 1934, t. II, pág. 28.

nismo animal en el concepto, también interpreta esta proposición idealista en el sentido de que el autodesarrollo es un rasgo esencial del organismo vivo. De ahí deriva la tendencia a concebir dialécticamente el mundo orgánico, superando las limitaciones de las ciencias naturales metafísicas. De nuevo se revela aquí el meollo racional de la filosofía hegeliana de la naturaleza.

Pero si consideramos en su conjunto la idealista filosofía natural de Hegel, hemos de decir que, al suplantar el estudio concreto de la naturaleza por una artificiosa construcción de conceptos, se aleja de los datos de la ciencia. Esto demuestra palmariamente una vez más que cuando la filosofía rompe con las ciencias positivas se convierte en algo que carece de contenido. En el sistema de Hegel se pone muy de relieve el antagonismo que hay entre la filosofía idealista y las ciencias naturales.

En la *Filosofía de la naturaleza* podemos hallar también las reaccionarias concepciones políticas de Hegel; así, en el apartado de la geografía física, la fantasía mística se entrelaza con manifestaciones de nacionalismo y racismo, a las que el autor proporciona un "fundamento geográfico".

Impulsado por su sistema, Hegel trata, pues, de fundamentar una concepción metafísica de la naturaleza; la misión de la filosofía de la naturaleza la ve en la "captación intemporal... de todas las cosas en general según sus determinaciones eternas".[106]

En su filosofía de la naturaleza, Hegel mantiene un punto de vista estático sobre los fenómenos naturales, a los que niega el desarrollo en el tiempo, aunque detrás de ellos coloca el espíritu universal con su dialéctica, lo que da lugar a sus tesis dialécticas sobre el desarrollo de la naturaleza. No obstante, todo se limita a conjeturas: la dialéctica hegeliana de los conceptos no logró elevarse al nivel de una concepción verdaderamente científica de la dialéctica de la naturaleza.

En los fenómenos naturales, Hegel busca un "fin interno", la "razón"; mas como, según su criterio, el espíritu no puede encontrar en la naturaleza su plenitud y su unidad, y los fenómenos naturales se caracterizan por su separación y finitud, el espíritu universal, según Hegel, vuelve de nuevo a su esfera, aunque enriquecido por su paso por la esfera del "ser otro".

De acuerdo con esta afirmación idealista, la tercera parte de su sistema es la *filosofía del espíritu*, la cual, según el autor, trata del espíritu universal que retorna de la esfera de la naturaleza "a sí".

La filosofía hegeliana del espíritu es una doctrina idealista acerca de la vida individual y social de los hombres.

La teoría de la sociedad, expuesta en la *Filosofía del espíritu* y en otras obras afines —*Filosofía del derecho, Filosofía de la historia, Estética, Historia de la filosofía*—, aun siendo como es idealista, contiene valiosas ideas dialécticas sobre el desarrollo histórico de la vida social. A Hegel pertenece la profunda idea dialéctica de que el proceso histórico está sujeto a leyes. La sociedad civil, el Estado y las ideas jurídicas, estéticas, religiosas y filosóficas han recorrido, según la dialéctica hegeliana, un largo camino de desarrollo histórico.

Según Engels, es un gran mérito de Hegel el que en él, por vez pri-

[106] Hegel, *Obras*, Moscú-Leningrado, 1934, t. II, pág. 28.

mera, "se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica, hoy ya madura, y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, y demostrar la existencia de leyes internas que guían todo aquello que a primera vista pudiera creerse obra del ciego azar.

"No importa que el sistema de Hegel no resolviese el problema que se planteaba. Su mérito, que sienta época, consistió en haberlo planteado." [107] En la *Filosofía del espíritu,* éste pasa por la correspondiente tríada de desarrollo como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.

El espíritu subjetivo se presenta, en primer término, como alma, que adopta una forma humana (antropología); en segundo, como conciencia, fase en la que el espíritu se diferencia a sí mismo de la corporeidad (fenomenología); en tercero, como espíritu que subordina teórica y prácticamente al mundo exterior (psicología).

La antropología, tal como Hegel la entiende, trata del alma encarnada en el hombre; es uno de los apartados menos logrados de la *Filosofía del espíritu:* el método dialéctico pasa en él a un segundo plano, y lo principal es el sistema.

En su antropología expone Hegel reaccionarias ideas racistas. Las distintas partes en que el mundo se divide corresponden a la división en razas y a las diferencias de "caracteres psíquicos" de las mismas. Los alemanes son considerados como una "nación superior".

Una de las obras más importantes de Hegel es su *Fenomenología del espíritu,* materia que el autor entiende como doctrina de los fenómenos de la conciencia y de las formas en que el espíritu se desarrolla. Deformadamente, con un criterio idealista, Hegel expone en esta obra el problema de la relación entre el sujeto y el objeto en el proceso de conocimiento de la naturaleza por los hombres.

Marx califica la *Fenomenología del espíritu* de verdadera fuente y secreto de la filosofía hegeliana.[108]

El meollo racional de esta obra consiste en el intento de examinar la conciencia en el proceso de desarrollo, en su atisbo de la unidad de lo lógico y lo histórico.

Tal como Engels señala, la fenomenología del espíritu, según la entiende Hegel, muestra "el desarrollo de la conciencia individual a través de sus diversas etapas, concebido como la reproducción abreviada de las fases que recorre históricamente la conciencia del hombre".[109]

[107] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* trad. esp., ed. cit., t. II, págs. 122-123.

[108] C. Marx, *Trabajos preparatorios de "La Sagrada Familia".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 1ª ed., t. III, 1929, pág. 635.

[109] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*... C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 339.

La conciencia, escribe Hegel, es una determinada relación del sujeto hacia el objeto. Si partimos de este último, la conciencia viene determinada en sus diferencias por las diferencias del objeto; sin embargo, el propio objeto se halla determinado esencialmente por el desarrollo de la conciencia, por lo que las diferencias del objeto dependen, a su vez, de ese desarrollo de la conciencia. Esta relación recíproca entre la conciencia y su objeto se revela en el propio desarrollo de la conciencia y constituye el contenido de la fenomenología.

Hegel distingue tres grados en el desarrollo de la conciencia: 1) la conciencia en general (el objeto se opone al yo); 2) la conciencia de sí (el objeto es el yo mismo), y 3) la razón (el objeto pertenece al yo como pensamiento).

La misión de la fenomenología veíala Hegel en la exposición de la manera como surge y se desarrolla la ciencia en general, o el conocimiento como autoconocimiento de lo absoluto...

Hegel dirige esta concepción de la ciencia contra el formalismo, que "considera el organismo del Universo como un cuadro comparable al esqueleto con rótulos pegados a él o a las filas de botes cerrados y provistos de etiquetas que se alinean en la tienda..." [110]

El método científico, tal como Hegel lo entiende, es inseparable del contenido y determina por sí mismo su ritmo, la tensión del concepto, el movimiento dialéctico de la propia proposición. El fundamento de la existencia misma de la ciencia es el automovimiento del concepto.

El conocimiento se ha de considerar como un instrumento que ayuda a dominar lo absoluto y que, al ser aplicado, pierde su aspecto anterior y adquiere una forma nueva. Por esta razón, la propia ciencia "deviene", y este conocimiento que aparece es también objeto de estudio de la fenomenología, que sigue el camino de la conciencia natural que se eleva al saber absoluto.

En la fenomenología de Hegel, lo mismo que en todo su sistema en conjunto, los fenómenos reales son examinados como esencias abstractas, como conceptos y "determinaciones" del espíritu universal.

Oponiéndose al materialismo, singularmente a los materialistas franceses, que consideraban la conciencia como una propiedad de la materia, Hegel afirma que la conciencia "se libera" en su desarrollo de la materialidad del mundo exterior; la sustancia se revela como idea, y eso es precisamente lo que constituye el movimiento dialéctico de los conceptos.

Hegel levanta un muro entre la conciencia y la vida material del organismo; su psicología especulativa carece por completo de base fisiológica.

La médula racional de la dialéctica hegeliana, en lo que a la psicología se refiere, se muestra en el hecho de que Hegel se opone a la división metafísica de la psique en "facultades" separadas y autónomas, así como al predominio exclusivo del método analítico en la psicología. Pero esta médula racional de la teoría psicológica de Hegel se halla en contradicción con su sistema idealista y metafísico.

En la segunda parte de la *Filosofía del espíritu* examina Hegel los

[110] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. rusa, San Petersburgo, 1913, página 23.

problemas del derecho, de la moral subjetiva o moralidad *(Moralität)* y de la moral objetiva o eticidad *(Sittlichkeit)*, que él ve como manifestaciones del "espíritu objetivo". La concepción jurídica de Hegel se halla expuesta de manera especial en la *Filosofía del derecho,* y la concepción del proceso histórico en su *Filosofía de la historia.*

El contenido de clase de la teoría hegeliana del derecho se pone de relieve cuando el autor circunscribe el concepto de "persona jurídica" al propietario privado y considera la vida social como un progreso hacia la consecución de la libertad.

El espíritu objetivo, según la doctrina de Hegel, es el "mundo de la libertad".

El autodesarrollo de la libertad, en el sentido hegeliano, es el derecho, y de ahí que la doctrina del espíritu objetivo sea la filosofía del derecho considerado en sus diferentes formas, que se convierten recíprocamente unas en otras: derecho de propiedad, derecho de la moral, derecho familiar, derecho político, derecho internacional y derecho de la historia universal o "espíritu universal".

"*La ciencia filosófica del derecho* —dice Hegel— tiene por objeto la *idea* del derecho, o sea el concepto del derecho y su realización." [111]

Atendidas las condiciones históricas en que se encontraba Alemania a principios del siglo XIX, la teoría jurídica hegeliana tenía un sentido social progresivo, por cuanto oponía el derecho burgués a la arbitrariedad feudal. La idea del desarrollo, que emerge de ella, pone de relieve una vez más la contradicción entre el método y el sistema.

En el prefacio a la *Filosofía del derecho* encontramos la famosa tesis de Hegel:

> Lo que es racional es real,
> y lo que es real es racional.[112]

La doctrina de la "realidad racional" guarda relación directa con el sistema del idealismo objetivo, pues afirma que en la realidad se manifiesta el espíritu universal, la razón suprema. Ahora bien, también aquí aparece la dialéctica con toda nitidez cuando Hegel reconoce la interdependencia de lo real y lo racional, cuando expone, asimismo, la idea de que todo lo que hay de irracional en la sociedad, todo lo que hay de caduco en ella está condenado a morir y ha de ceder su puesto a lo racional.

Engels escribía lo siguiente, desprendiendo de su envoltura mística el contenido racional de esta idea de Hegel:

"De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se re-

[111] Guillermo Federico Hegel, *Filosofía del derecho,* trad. de Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1944, pág. 37.

[112] Ibídem, pág. 33.

suelve, siguiendo las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer." [113]

Al mismo tiempo, Engels subraya que la interpretación revolucionaria de la tesis de que la realidad es racional no pertenece a Hegel, sino a los fundadores del marxismo.

"Lo que sí tenemos que decir —escribe— es que en Hegel no aparece desarrollada con tanta nitidez la anterior argumentación. Es una consecuencia necesaria de su método, pero el autor no llegó nunca a deducirla con esta claridad. Por la sencilla razón de que Hegel veíase coaccionado por la necesidad de construir *un sistema*, y un sistema filosófico ha de tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta." [114]

El derecho abstracto, la moralidad y la eticidad, según la doctrina de Hegel, son sucesivas "imágenes de la divinidad", que ejercen el movimiento de la voluntad libre como expresión concreta del espíritu universal.

El derecho abstracto es el primer grado del espíritu objetivo, que en él se manifiesta como voluntad única del propietario privado. Su voluntad única es individuo o persona; la capacidad jurídica de esta persona es lo que constituye la base del derecho abstracto. La voluntad única de la persona, siendo como es en sí misma, por su esencia espiritual, universal e infinita, no puede mostrarse satisfecha con su limitación subjetiva y la supera en su actividad, la cual supone el ser efectivo de la naturaleza como suyo propio.

Por consiguiente, el derecho abstracto de Hegel, apoyándose en el "automovimiento de los conceptos", consolida la propiedad privada; y ahí reside la mistificación de la concepción hegeliana del movimiento de lo abstracto a lo concreto.

"La verdadera relación —dice Marx— se coloca aquí cabeza abajo. Lo más sencillo se presenta como lo más enrevesado, y lo más enrevesado, como lo más sencillo. Lo que debe servir de punto de partida se convierte en resultado místico, y lo que debería ser el resultado racional se convierte en místico punto de partida." [115]

La libertad se realiza, según Hegel, por el derecho abstracto a través de la propiedad privada, del contrato y de la reparación de la "injusticia", es decir, del conflicto jurídico, del fraude y del delito.

El carácter burgués de la teoría jurídica de Hegel aparece con toda claridad cuando él afirma que la propiedad realiza el derecho absoluto de la persona a apropiarse de todas las cosas; la propiedad, añade, es racional justamente porque es propiedad *privada*.

La moralidad *(Moralität)* es la segunda fase en el autodesarrollo del espíritu objetivo.

La persona jurídica se convierte en sujeto moral; la libertad, en su desarrollo, se eleva "a un terreno más alto". En este apartado, la filosofía hegeliana del derecho trata de sancionar moralmente el principio de la propiedad privada.

[113] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*... C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 336.

[114] Ibídem, pág. 338.

[115] C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*. 2ª ed., t. I, pág. 264.

A diferencia del derecho formal, que sólo contiene prohibiciones, en el terreno de la moralidad no se trata sólo del bien de un sujeto dado, sino también del bien de otros. A la vez, la revelación de la voluntad moral del sujeto implica un acto, por lo que el derecho de la voluntad moral es el derecho a obrar. La misión de la moral, según Hegel, consiste en encontrar el camino que lleva a poner en concordancia los actos de diversos sujetos de modo que dicha concordancia no sea resultado únicamente de las prohibiciones y se desprenda del propio sentir de esos sujetos.

El propietario privado ha de tener conciencia de sí mismo no sólo como persona de derecho, sino también como sujeto moral; únicamente así puede ser cabeza de familia, miembro de la sociedad civil y soporte del Estado como esfera jurídica suprema.

La eticidad *(Sittlichkeit)* es la tercera fase y la culminación del autodesarrollo del espíritu objetivo, la realización y la expresión concreta de la libertad.

Las leyes de la "sustancia ética" son, según Hegel, obligaciones que atan la voluntad del sujeto, pero éste ve en ellas su propia esencia espiritual, se muestra orgulloso de ellas y vive dentro de ellas como en su elemento. El espíritu objetivo pasa en la esfera de la eticidad, según Hegel, por la trayectoria triádica de la "objetivación de sí mismo". Los elementos de esta tríada son la familia, la sociedad civil y el Estado, que es la encarnación concreta de la idea y la culminación del espíritu objetivo.

Según el sistema de Hegel, la familia y la sociedad civil no son sino las formas finitas del espíritu objetivo, cuya verdad se revela en su forma infinita, que es el Estado.

"La familia y la sociedad civil son consideradas por Hegel como *esferas del concepto* de Estado, y precisamente como esferas de su *finitud,* como *su finitud*. . .

"En este lugar se pone de relieve con toda claridad el misticismo lógico, panteísta." [116]

Como señalaba Marx, "la *realidad* de la idea ética actúa aquí como *religión de la propiedad privada*".[117]

Hegel calificaba, ni más ni menos, de encarnación del espíritu universal a la familia junker-burguesa, a la sociedad civil basada en estamentos y al Estado prusiano.

Elementos básicos de la "familia ideal" son, según Hegel, el dominio moral y jurídico del hombre y la limitación de la mujer a la procreación de hijos, y a administrar la casa, la posesión de bienes privados y la educación de los hijos.

Elemento integrante de la sociedad civil era para Hegel el "sistema de necesidades", basado en la propiedad privada, la "justicia" y la policía, encargadas estas últimas de proteger dicha propiedad.

Después de pasar por la fase de la familia y la sociedad civil, el espíritu objetivo encuentra su culminación en el Estado. Aunque sustenta la concepción burguesa del derecho como salvaguardia de la propiedad privada y defiende formalmente la libertad personal, Hegel eleva dentro de

[116] C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. cit., t. I, pág. 224.

[117] Ibídem, pág. 338.

la sociedad civil al estamento de la nobleza, situándola por encima del derecho privado y otorgándole el ejercicio del poder político.

Reflejando la influencia de la clase de los junkers terratenientes sobre la ideología burguesa, Hegel se muestra contrario a las ideas democráticas de la libertad política y afirma que en el Estado prusiano se ha alcanzado la suprema libertad moral y que la razón se ha hecho realidad.

"Hegel era —indica Lenin— un admirador del Estado autócrata prusiano, a cuyo servicio se hallaba como profesor de la Universidad de Berlín. . ." [118]

La esencia del Estado la identificaba Hegel con la monarquía, y al monarca con la esencia de la monarquía. De todas las maneras posibles mistifica el autor la esencia real del Estado. "La existencia del Estado —escribe— es una marcha de Dios por el mundo; de base le sirve la fuerza de la razón, que se ejerce a sí misma como voluntad." [119]

El Estado, la monarquía prusiana, es ante todo para Hegel un ser "terreno-divino". En la monarquía prusiana veía el coronamiento del desarrollo histórico del Estado.

Afirmaba Hegel que la contradicción entre la sociedad civil, "baja" y "egoísta", y el "Estado ideal" había de encontrar solución pacífica en la monarquía constitucional estamental. Así, pues, como dice Marx, "Hegel quiere el sistema estamental del Medievo, pero con la significación moderna del poder legislativo, y quiere un poder legislativo moderno incrustado, sin embargo, en el sistema medieval de estamentos".[120]

La monarquía constitucional —que de hecho no era sino la ampliación de la base social del sistema monárquico, el robustecimiento de éste por el compromiso con la burguesía— es presentada por Hegel como la realización plena del espíritu objetivo.

"Lo que Hegel dice acerca del «poder gubernamental» —escribe Marx— no merece la denominación de análisis filosófico. La mayor parte de estos párrafos podía haber sido incluida, literalmente, en el derecho prusiano. . ." [121]

Hegel defiende tesoneramente el reaccionario Estado prusiano y afirma que los nobles son el "estamento de la moralidad natural". El segundo estamento, "reflejo", lo forma la burguesía (fabricantes, comerciantes, artesanos), que, según Hegel, aspira a la libertad. Pero en la cúspide de la sociedad civil coloca el filósofo a un tercer estamento, "universal" según él, que es la burocracia, la cual, nos dice, asegura los "intereses universales de la sociedad". Los trabajadores, el pueblo, son para Hegel una "masa informe" cuyas acciones son "elementales, irracionales, salvajes y horribles".

En su defensa de las aspiraciones del Estado prusiano de los junkers, Hegel sustenta la reaccionaria idea del valor "moral" de las guerras de conquista; la guerra es para él un fenómeno natural y positivo de la historia humana. ". . .La alta significación de la guerra —proclama— con-

[118] V. I. Lenin, *Federico Engels*. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo* (recopilación de artículos), Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, 2ª ed., pág. 47.

[119] Hegel, *Obras*. t. VII, pág. 268.

[120] C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*. ed. cit., t. I. pág. 330.

[121] Ibídem, pág. 268.

siste en que gracias a ella... se conserva la salud moral de los pueblos... la guerra previene a los pueblos contra la corrupción que sería consecuencia inevitable de una paz prolongada, y tanto más eterna." [122]

Los reyes prusianos violaban pérfidamente los tratados de paz, se apoderaban desvergonzadamente de viejas tierras polacas y checas, traicionaban a sus aliados, y traficaban con su ejército. Y Hegel proporciona un "fundamento" teórico a todo esto y no ve en el derecho internacional sino un simple convencionalismo. No se recataba en decir que, para él, la guerra era el árbitro definitivo en los asuntos internacionales.

La doctrina político-social de Hegel contiene reaccionarias ideas chovinistas. A los eslavos, por ejemplo, les negaba el derecho a considerarse pueblos históricos. El único pueblo "histórico" de su época es, según Hegel, el pueblo alemán.

De conformidad con la reaccionaria concepción "europeocéntrica" de Hegel, "la historia universal va de Oriente a Occidente, Europa es absolutamente el término de la historia universal, y Asia es el principio".[123] Los pueblos de Oriente, sigue, son incapaces de todo progreso cultural. Y a la cabeza de todos los pueblos de Occidente coloca a la Alemania absolutista. Estas reaccionarias concepciones fueron más tarde aireadas en los escritos de los ideólogos del fascismo.

La filosofía del derecho de Hegel guarda una afinidad completa, en cuanto a sus concepciones, con su filosofía de la historia.

Lenin dice así en su resumen de las lecciones de filosofía de la historia de Hegel: "En general, la filosofía de la historia da poquísimo, y esto se comprende, pues precisamente aquí, precisamente en este terreno, en esta ciencia es donde Marx y Engels lograron un avance mayor. Aquí es donde Hegel se muestra más anticuado y caduco." [124]

Hegel examina el proceso de la historia universal en su desarrollo. Desde el punto de vista de su idealismo objetivo, la historia humana no es sino la revelación de la razón divina. Esta tesis capital de la filosofía hegeliana de la historia —la razón ha regido y rige al mundo— significa la aplicación del idealismo filosófico al desenvolvimiento de la sociedad.

La esencia del espíritu, la libertad, afirma Hegel, es lo diametralmente opuesto a la esencia de la materia, que él ve en la gravedad.

"La historia universal —dice— es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que debemos conocer en su necesidad." [125]

¿De qué medios se vale la "libertad" para verse realizada? La respuesta, explica Hegel, nos ha de proporcionar el concepto del propio proceso histórico. Aquí, en la doctrina hegeliana encontramos el elemento racional a que Lenin se refería: el atisbo de que el desarrollo social se halla sujeto a leyes objetivas.

"Un examen detenido de la historia —escribe Hegel— nos convence de que los actos de los hombres se desprenden de sus necesidades, de sus

[122] Hegel, *Obras*, t. VII, pág. 344.

[123] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. esp. de José Gaos, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid. 1953, t. I, pág. 210.

[124] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. pág. 226.

[125] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. ed. cit., t. I, página 49.

pasiones, sus intereses, caracteres y capacidades, y de tal manera que los impulsos que mueven este drama son sólo esos intereses, necesidades y pasiones, y sólo a ellos corresponde el papel principal." [126]

Según señala Lenin, Hegel muestra aquí una orientación hacia el materialismo histórico.[127]

El resumen de Lenin de la *Filosofía de la historia* de Hegel contiene también la indicación de que "lo más importante es el prefacio, donde hay muchas cosas excelentes en el modo de *plantear* el problema".[128]

El atisbo de que el proceso histórico está sujeto a leyes es un mérito indudable de Hegel, puesto que, según él, el estudio del curso regular de la historia universal es la meta a que aspira la filosofía de la historia. "...La historia universal es la manifestación del espíritu *en el tiempo*, de la misma manera que la idea, en cuanto naturaleza, se manifiesta en el espacio." [129]

Sin embargo, a despecho de la realidad, Hegel presenta la historia como la autorrevelación, como el autoconocimiento del espíritu absoluto. Las valiosas conjeturas dialécticas con que nos encontramos cuando la historia es considerada como el avance progresivo de la sociedad, como desarrollo sujeto a leyes, se pierden en las especulaciones sobre el espíritu universal. Refiriéndose al carácter anticientífico de las construcciones idealistas del proceso histórico, Marx y Engels afirmaban que entre los filósofos alemanes, sin exceptuar a Hegel, "la historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas..." [130]

Hegel interpreta el devenir, aplicado a la sociedad, como una "transición gradual", que excluye todo cambio revolucionario de la vida social.

La transformación social de Alemania por vía revolucionaria era para Hegel antinatural; la vía de las reformas era la única que aceptaba, en general, como vía regular para el desarrolo de la sociedad en sus fases superiores. Guiándose por este criterio, criticó la teoría democrático-burguesa del origen contractual del Estado, según la cual este último es una institución humana, y no divina. Dicha concepción, históricamente progresiva para su tiempo, fue combatida por Hegel; en ella veía "abstracciones desprovistas de ideas" que llevaban a "acontecimientos terribles y escandalosos".

Para Hegel, la revolución expresa la revuelta del espíritu subjetivo (es decir, humano) contra la realidad, la cual es racional y divina, cosa que el espíritu subjetivo no comprende aún. Es necesario, afirmaba, aceptar la "realidad racional" y no poner obstáculos al desarrollo del espíritu absoluto, que coincide con la providencia.

El "progreso en la conciencia de la libertad" lo atribuye Hegel sólo al pasado, y no al presente ni al futuro, ya que la concreción completa de la libertad la veía personificada en el Estado prusiano.

Este, según el sistema de Hegel, no sólo realizaba el grado supremo

[126] Hegel, *Obras*, t. VIII, pág. 20.
[127] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 220.
[128] Ibidem, pág. 226.
[129] Hegel, *Obras*, t. VIII, pág. 69.
[130] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. esp. de Wenceslao Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 136.

de la libertad, sino que, al mismo tiempo, era la culminación de toda la historia humana.

Hegel justificó la restauración de la monarquía en Francia, por cuanto significaba la vuelta del poder real, derrocado por la revolución, y demostraba el carácter irracional de ésta. Aun a costa de deformar la historia, presentaba la restauración como culminación necesaria de la revolución, como la conciliación de la conciencia y la realidad (que él interpretaba como el "triunfo" del espíritu). Sin pararse en barras, aunque todos los hechos demostraban lo contrario, nuestro filósofo aseguraba que Francia era un país más atrasado que Alemania, y que Prusia representaba la cúspide del desarrollo social.

La conocida tesis de Hegel de que "todo lo real es racional y todo lo racional es real" encerraba, como señala Engels, la conjetura de que en la naturaleza y en la sociedad se produce un proceso de extinción de lo viejo y de nacimiento de lo nuevo; mas esta misma tesis venía a sancionar como racional el reaccionario sistema de gobierno prusiano, y como racional, según el criterio de Hegel, había de ser aceptado.

Hegel pretendía ofrecer en su filosofía la verdad absoluta; de ahí que la teoría del "espíritu absoluto" ocupe la tercera parte de la *Filosofía del espíritu* y sea el coronamiento de todo el sistema del idealismo objetivo hegeliano.

El espíritu absoluto, según Hegel, se manifiesta sucesivamente en el arte, en la religión y en la filosofía, que constituyen las fases fundamentales de su desarrollo. En el arte, el espíritu absoluto se manifiesta en la imagen; en la religión, en las representaciones, y en la filosofía, en el concepto. Por lo tanto, según Hegel, el arte conduce a la religión y ésta culmina en la filosofía.

La *Filosofía del arte*, o estética de Hegel, también sometida a la tríada de todo el sistema, se compone de tres partes: una general, o doctrina de la idea de lo bello; otra, que es la doctrina de las formas particulares del arte, y una tercera, que se refiere a cada una de las artes.

Lo bello es para Hegel un modo peculiar de manifestarse la idea absoluta. Lo bello como idea es anterior a la naturaleza y se presenta como concepto de lo bello en general. La fase siguiente es lo bello en la naturaleza.

Esta, nos dice Hegel, es la esfera en que lo bello se ve empañado por las cosas materiales y únicamente de manera gradual se abre paso hacia su expresión adecuada. La simetría, la regularidad y la armonía son los caracteres consecuentes de la limitada belleza de los fenómenos naturales.

La belleza verdadera es lo bello artístico o ideal. Lo específico del arte, según Hegel, consiste en ser una manifestación intuitiva-sensible de la idea, de su "apariencia", mientras que en la filosofía (en la ciencia) se manifiesta la idea en conceptos, y en la religión, en la representación.

Lo bello artístico, o el ideal como tal, se consigue "depurando" los fenómenos de todo lo material; es decir, el arte, ante todo, debe convertir lo "divino" en el centro de sus representaciones.

La contradicción entre el sistema idealista y el método dialéctico —presente en toda la filosofía de Hegel— no podía faltar en su estética. El ideal de la belleza en el arte es, nos dice, la combinación armónica de lo general y lo particular. Lo general son las relaciones entre los hombres,

lo particular es la individualidad humana. El verdadero contenido del arte son, por eso, las contradicciones características de la familia, de la sociedad civil y del Estado. El arte ha de tratar del choque de intereses, de las colisiones que se transforman en acción.

Valiosa ideas dialécticas encontramos en la concepción hegeliana de las relaciones entre la forma y el contenido en el arte. La forma artística, según la estética de Hegel, es la revelación del contenido interno del arte.

El contenido, el fin, la significación del arte no se pueden comprender al margen de la forma, de la expresión, del fenómeno. Estos dos contrarios —la forma y el contenido— se penetran recíprocamente hasta tal punto y hasta tal grado se hallan unidos entre sí, que lo externo (la forma) es exclusivamente manifestación de lo interno (el contenido); la relación entre la forma y el contenido la caracteriza Hegel como una relación esencial. Precisamente esta penetración recíproca de la forma y el contenido es lo que define, según él, la idea absoluta como lo bello.

Hegel examina con un criterio dialéctico el problema de la situación, cuya forma suprema es la colisión basada en el "antagonismo de diferencias". Aquí aparece nuevamente el atisbo hegeliano de que la contradicción, el conflicto, es el rasgo característico de las circunstancias típicas (de las situaciones).

Ofrece también considerable interés la teoría hegeliana de los caracteres típicos. El carácter en el arte no es la individualidad, sino la condensación de las relaciones originadas por una situación concreta; el carácter típico combina dialécticamente en sí lo general y lo individual, las fuerzas universales de la acción con los individuos que actúan. Por eso, el fin del arte —la unidad de lo objetivo y lo subjetivo, de lo exterior y lo interior, del contenido y la forma— se logra en la unidad del carácter y de la situación. La estética de Hegel revela así la valiosa conjetura de los vínculos dialécticos que unen los caracteres y las circunstancias.

En su doctrina de las formas particulares del arte, Hegel trata de vincular la historia del arte con la historia universal.

Distingue Hegel tres formas particulares del arte, que se suceden una a otra: la forma simbólica (arte oriental), la forma clásica (arte griego) y la forma romántica (arte cristiano).

El arte oriental lo considera Hegel como una fase superada. Le niega, por tanto, toda posibilidad de ulterior desarrollo, pues el Oriente, según la reaccionaria concepción hegeliana, es ya una historia pasada y sus pueblos sólo sirven de pedestal a los europeos. En el arte simbólico no se llega aún a la unidad armónica de forma y contenido; la primera sigue siendo exterior al segundo, puesto que la idea busca su expresión artística cuando todavía no ha alcanzado suficiente desarrollo.

El arte griego, afirmaba Hegel, consiguió la combinación armónica de la forma y el contenido. En el arte romántico el ideal de lo bello alcanza su punto máximo como absoluto, y en ello, según Hegel, radica la virtud de esta fase de desarrollo del arte.

Hegel distingue cinco artes fundamentales: la arquitectura, que es característica del arte simbólico de Oriente; la escultura, forma específica del arte clásico de Grecia, y la pintura, la música y la poesía, que Hegel incluye en el arte romántico. La arquitectura, la escultura y la pintura

adolecen de la limitación de expresar la idea de lo bello en formas materiales; en la música se manifiesta unilateralmente la subjetividad de las emociones humanas, y únicamente la poesía, el arte de la palabra, dispone del medio más perfecto para expresar la sustancia espiritual.

En su expresión romántica, según Hegel, la idea que da contenido al arte desborda su forma; se produce así la desintegración de la armonía artística entre la forma y el contenido, por lo que el espíritu absoluto pasa de la esfera del arte a la esfera de la religión.

Hegel se pronuncia resueltamente en favor de una poesía empapada de contenido y se manifiesta contra el formalismo estético. Aunque la obra poética, dice, se refiere a la palabra, las palabras no son sino signos de representaciones, y de ahí que el lenguaje poético no parta de la elección de una u otra palabra, sino de la combinación de todas ellas en oraciones y períodos, como tampoco se basa en la eufonía, en el ritmo, etc., sino en la capacidad de representar. Las artes plásticas crean formas sensoriales, visibles; la música, una inspirada armonía, y la poesía, representaciones figuradas que se expresan por medio de palabras.

El mérito principal de la estética hegeliana estriba en examinar los problemas esenciales del arte con un criterio dialéctico, en aplicar en el arte la idea del desarrollo y en producir en la estética el principio de la colisión. Sin embargo, en ella, lo mismo que en la lógica, las contradicciones acaban por conciliarse en última instancia.

La dialéctica idealista de Hegel se presenta en su filosofía del arte como examen de las categorías estéticas en sus mediaciones y en su devenir, aunque en su estética, como antes en su lógica, Hegel convierte los conceptos en entidades independientes, en imágenes divinas del espíritu absoluto.

La filosofía de la religión, parte integrante de la doctrina hegeliana del espíritu absoluto, se propone fundamentar la religión dentro del sistema del idealismo objetivo. Hegel, como idealista que es, defiende la teología y el misticismo y combate el materialismo.

La forma en que culmina el espíritu absoluto es, según Hegel, la filosofía.

El desarrollo de la filosofía como proceso de "autoconocimiento del espíritu" es examinado por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Nuevamente nos encontramos en esta obra con la contradicción entre el método y el sistema. El método dialéctico preside, sin embargo, la *Historia de la filosofía*, que Engels calificó como "una de las obras más geniales" de Hegel.[131]

Hegel se niega a examinar la historia de la filosofía como un "almacén de opiniones", como un simple conglomerado de sistemas filosóficos caducos, a modo de "galería de necedades". La historia de la filosofía es, según él, la historia, sujeta a leyes, del proceso de autoconocimiento del espíritu absoluto, es el autodesarrollo histórico de la verdad. Hegel enuncia así la conjetura de que el conocimiento está sujeto a una trayectoria histórica. En esta historia del conocimiento presentada como autodesarrollo del espíritu, Hegel ve el movimiento de los conceptos, la sucesión de doctrinas filosóficas, el devenir de la verdad filosófica. Cada sistema

[131] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953, pág. 442.

importante, según él, es un peldaño histórico en el conocimiento de la verdad.

Lo positivo de esta obra estriba en que la filosofía se examina en ella en su desarrollo, siguiendo sus aspectos dialécticos; radica asimismo en su crítica de la metafísica de los siglos XVII y XVIII, del idealismo subjetivo de Berkeley y Fichte, del agnosticismo de Hume y Kant y de la "filosofía de la revelación" de Schelling. Pero toda la historia de la filosofía la expone Hegel desde las posiciones de su propio sistema idealista.

La historia de la filosofía, en cuanto ciencia, ha de mostrar, según lo entiende Hegel, cómo se opera el desarrollo de la verdad única en la sucesión de los diferentes sistemas idealistas, que, en última instancia, culminan en el sistema idealista absoluto, que engloba todas estas "determinaciones" del pensamiento como aspectos propios.

La idea hegeliana de la conciliación de los contrarios queda reflejada en el problema de las relaciones entre la filosofía y la religión. Si en el proceso de su desarrollo histórico la filosofía ha de hacer la crítica de la autoridad religiosa, nos dice, llega un momento en que, al alcanzar su forma madura, se concilia con la religión y alcanza una unidad completa con ella.

La propia historia de la filosofía debe atestiguar la verdad del idealismo y la falsedad del materialismo.

La concepción idealista hegeliana de la historia de la filosofía deforma el verdadero carácter de esta última y vela por todos los medios el formidable papel progresivo del materialismo en su lucha con el idealismo. La historia de la filosofía únicamente ha podido elevarse a la categoría de verdadera ciencia cuando se levantó sobre la base teórica del marxismo-leninismo, cuando éste hubo establecido las leyes objetivas del desarrollo social.

Hegel afirma que en la historia universal no ha habido más que dos pueblos "filosóficos": los griegos y los alemanes; los primeros en el pasado y los segundos en el presente.

La "filosofía oriental" (china e india) no es para Hegel sino una fase previa de la filosofía propiamente histórica, la filosofía europea occidental, con desprecio de las aportaciones efectivas de los pueblos de Oriente, que el autor no quiere ver.

En el examen de la filosofía griega se atiene Hegel a su principio de mostrar "preferentemente *lo dialéctico*". Mas el cuadro que nos ofrece es falso: las doctrinas materialistas son presentadas como idealistas o, en caso contrario, son simplemente excluidas de la trayectoria de desarrollo del conocimiento. Esto es una muestra de cómo Hegel, idealista, combatía el materialismo.

Esta actitud del idealista alemán la advertimos claramente cuando se refiere a los materialistas milesios, a Heráclito de Efeso, a Anaxágoras y Empédocles, a Demócrito y Epicuro, cuyas ideas examina con un criterio hostil y preconcebido.

Heráclito, por ejemplo, es presentado como idealista; dice de él que es su predecesor en la Antigüedad y que no hay en las obras del griego ninguna tesis que él no aceptase en su *Lógica*. La filosofía de los atomistas es deformada y el átomo material es concebido por Hegel como una "unidad espiritual".

Lenin califica de "ejemplo de cómo un idealista deforma y calumnia al materialismo" [132] la crítica que Hegel hace de la filosofía de Epicuro. A la vez que desestima el papel histórico del materialismo antiguo y en ocasiones presenta las teorías de los materialistas griegos como idealistas, Hegel realza sobremanera las teorías de Platón y de otros idealistas.

La expresión auténtica y adecuada de la filosofía del "mundo germano-cristiano" es para Hegel la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, pero la verdad definitiva y la culminación de esta filosofía es su propio sistema idealista objetivo, de la misma manera que el tipo superior de Estado lo ve en la monarquía prusiana, el arte supremo en la poesía alemana y la cima de toda la historia universal en la Alemania absolutista de su tiempo.

El sistema de Hegel justificaba los métodos de la monarquía prusiana; su autor, según observa Engels, "parecía más bien inclinarse del lado conservador. . ." [133]

Hegel definía su filosofía como la síntesis de todas las doctrinas anteriores, como culminación del proceso de autoconocimiento del espíritu absoluto, y, por tanto, como resultado supremo y definitivo de toda la historia universal.

El idealismo de Hegel, sus reaccionarias concepciones políticas —sobre todo en su último período—, su apología del Estado explotador y sus ideas chovinistas y racistas han vuelto a renacer, de uno u otro modo, en las doctrinas de los ideólogos de la burguesía. En la época del imperialismo, el neohegelianismo es una de las grandes direcciones de la filosofía burguesa y ha sido utilizado por la monstruosa ideología fascista.

Por el contrario, el método dialéctico de Hegel, que se halla en contradicción con su sistema y que constituye su aportación positiva a la historia de la filosofía, ha contribuido a los avances posteriores de la filosofía, incluyendo la filosofía clásica rusa, y ha sido una de las fuentes ideológicas del marxismo; el "contenido racional" de la dialéctica hegeliana fue descubierto e interpretado críticamente por Marx y Engels.

•

La filosofía clásica alemana, de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX cumplió un señalado papel en la historia del desarrollo del pensamiento dialéctico, contribuyendo a superar críticamente el método metafísico que había imperado en la filosofía a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Desde un punto de vista histórico, el mérito principal de los filósofos alemanes de fines del XVIII y comienzos del XIX ha sido precisamente su elaboración del método dialéctico. Goethe expuso una serie de brillantes ideas dialécticas sobre el desarrollo en la naturaleza. Kant examinó la naturaleza, en sus primeros trabajos, en su desarrollo, y asestó un rudo golpe al método metafísico; en el período "crítico" de su labor trató de fundamentar la dialéctica idealista de los conceptos, intento que encontró su expresión más destacada en su doctrina de las antinomias de la razón

[132] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. pág. 274.

[133] F. Engels. *Ludwig Feuerbach*... C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 340.

pura. Fichte aportó a la dialéctica idealista la concepción del desarrollo como movimiento que va de la tesis a la síntesis pasando por la antítesis. La expresión más acabada de la dialéctica la encontramos en Hegel, en cuyo método, bajo la envoltura místico-idealista de la dialéctica de los conceptos, se encontraba un valioso "meollo racional": la conjetura de la dialéctica de las cosas, el atisbo del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad.

CAPITULO II

DESARROLLO DE LAS IDEAS FILOSOFICAS EN ALEMANIA EN VISPERAS DE LA REVOLUCION BURGUESA DE 1848. LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA. L. FEUERBACH

La Alemania del segundo cuarto del siglo XIX no era ya la misma de la centuria pasada. En ese tiempo se desarrolla con bastante rapidez la industria capitalista, aparecen centros fabriles en el Rin y se forma un mercado interior común a todo el país. Todo esto crea las premisas objetivas de la revolución burguesa.

Las capas más radicales de la burguesía, alentadas por los éxitos de la revolución francesa de 1830, propugnan la reorganización burguesa del régimen social y político y la unificación nacional de Alemania.

El 27 de mayo de 1832 se reunió en los alrededores de Neustadt la llamada Asamblea de Hambach, a la que asistieron cerca de treinta mil personas llegadas de las distintas regiones del país. Allí se pidió la unificación nacional de Alemania y hasta la proclamación de la república.

La burguesía reclamaba la creación de asambleas representativas en vez de los Landtag de las provincias, instituciones estamentales en las que los nobles hacían y deshacían a su antojo. Al mismo tiempo, la capa superior de la burguesía buscaba el compromiso con los señores feudales prusianos, con la esperanza de que la unificación nacional de Alemania se llevaría a cabo bajo la égida de Prusia.

El proletariado alemán comienza a salir a la palestra de la lucha política. En 1844 se produjo el famoso levantamiento de los tejedores de Silesia, que tuvo eco en toda Alemania. Menudean también las "revueltas del hambre" de los obreros y las acciones espontáneas de los campesinos en distintas regiones del país.

La burguesía presiente que la revolución está cerca y trata de encontrar apoyo en las masas del pueblo. Ahora bien, en su generalidad se ve dominada por el temor a los movimientos populares y por eso se limita a pedir escasas reformas y busca el acuerdo con la reacción feudal aristocrática.

Paralelamente, los ideólogos de la burguesía alemana en ascenso se esfuerzan por presentar sus limitados planes liberales —separación de la Iglesia y el Estado, tribunales de jurados, etc.— casi, casi como una transformación histórica que había de dejar atrás incluso las conquistas de la revolución de 1789 en Francia.

Sólo un reducido grupo de demócratas burgueses revolucionarios lla-

ma a la lucha contra los regímenes políticos reaccionarios que imperaban en Alemania.

Los mejores intelectuales de la burguesía democrática se incorporan al movimiento literario de la *Joven Alemania*, que en un principio tuvo en su filas al conocido publicista Ludwig Börne y al eminente poeta Enrique Heine.

Frente a la ideología de la reacción feudal, los hombres de la *Joven Alemania* presentaban sus ideas democráticas, afines a las ideas de la revolución francesa de 1789-1794, hablaban de la necesidad de derrocar la monarquía absoluta y sometían a aguda crítica el reaccionario régimen social y político a la sazón imperante en el país.

Börne, que se vio obligado a emigrar a Francia, en sus *Cartas de París* invitaba a sus compatriotas a utilizar la experiencia de la revolución francesa y a suprimir por vía revolucionaria el régimen político de la Alemania absolutista. Pero Börne no era consecuente en sus opiniones y al final de su vida se adhirió al "socialismo cristiano".

Más importante fue el papel de Heine, con su crítica del régimen absolutista y con su defensa de la unidad nacional de Alemania y de la república democrática. En su poesía *Michel después de marzo* combate con un espíritu democrático las fluctuaciones de la burguesía alemana entre la reacción y la libertad. También censura enérgicamente la inconsecuencia y las vacilaciones liberales de Börne y sus adeptos.

En *Los tejedores de Silesia* se refiere al proletariado como fuerza principal en la lucha por la nueva Alemania. Heine, sin embargo, no pudo superar la limitación de sus concepciones respecto de algunos problemas fundamentales de la vida política. Temía, por ejemplo, que el triunfo de la revolución proletaria trajera consigo la desaparición del arte. Mas con todas sus vacilaciones y su inconsecuencia, Heine ha pasado a la historia como gran figura de la cultura alemana y como intrépido combatiente contra la ideología feudal.

Ofrece gran interés la actividad del escritor republicano Jorge Büchner, a quien se debe la organización de la Sociedad de los Derechos del Hombre (1834). Tratábase de una asociación clandestina que hacía su trabajo entre los campesinos y propagaba las ideas democráticas, abiertamente hostiles al régimen feudal absolutista imperante en Alemania.

Una doctrina característica de la pequeña burguesía alemana de los años anteriores a 1848 era la doctrina de los llamados "socialistas verdaderos" (K. Grün, M. Hess, etc.) que Marx y Engels combatieron en *La ideología alemana*, el *Manifiesto del Partido Comunista* y en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

El "socialismo verdadero" era una tendencia populista adaptada a las condiciones de la Alemania feudal y absolutista. Negaban con un espíritu utópico populista la necesidad histórica del desarrollo capitalista y sostenían la ilusoria teoría del paso directo del país al socialismo, pasando por encima de la fase capitalista de desarrollo. Los "socialistas verdaderos" creían en la conciliación de las clases antagónicas, negaban la lucha política y sostenían ideas chovinistas de superioridad de los alemanes sobre todos los demás pueblos.

Vemos, pues, que en los años 30-40 del siglo XIX había en Alemania toda clase de grupos político-sociales, desde los revolucionarios y demo-

crático-burgueses hasta los reaccionarios que eran portavoces de los intereses de los terratenientes.

Hacia 1845 Alemania se encontraba en vísperas de la revolución burguesa. En el país maduraba la situación revolucionaria. Esto se reflejó en el desarrollo del pensamiento social y de la filosofía.

1. Desintegración de la escuela hegeliana

En los años 30-40 del siglo xix, coincidiendo con el proceso de maduración de la situación revolucionaria, en el campo de la filosofía la escuela hegeliana se desintegra. Los seguidores de Hegel no formaban una tendencia única ni en el sentido clasista ni en el ideológico. Unos (los *viejos hegelianos)* defendían el viejo sistema feudal de estamentos, el Estado prusiano y el predominio de la religión; otros (los *jóvenes hegelianos)*, desde las posiciones de un radicalismo burgués, pedían la transformación burguesa de Alemania, criticaban el Estado feudal absolutista y combatían a la religión como ideología del viejo régimen del feudalismo.

Pese a que gran parte de los jóvenes hegelianos se hallaban muy distantes de la lucha revolucionaria contra el feudalismo y se inclinaban hacia las ideas liberales, su pugna contra los viejos hegelianos tuvo cierto valor progresivo. De los jóvenes hegelianos procedía el destacado materialista alemán Ludwig Feuerbach. Jóvenes hegelianos fueron en un principio Marx y Engels, los cuales, a diferencia del resto, mantenían puntos de vista verdaderamente revolucionarios.

Los jóvenes hegelianos cumplieron un papel positivo en la defensa de las ideas ateas, aunque, idealistas como eran, no podían ser adversarios consecuentes de la concepción religiosa del mundo. No obstante, consideraban el cristianismo y demás religiones como producto de la actividad de los hombres, es decir, sostenían la acertada tesis expuesta ya por los ateos del mundo antiguo: no son los dioses los que crean a los hombres a su imagen y semejanza, sino que, al contrario, los hombres crean a los dioses. Los jóvenes hegelianos mostraban un espíritu crítico hacia la autoridad de la Biblia, los Evangelios y demás "libros sagrados"; en algunas ocasiones no se limitaron a negar que Jesucristo fuese Dios, sino que rechazaban su existencia misma como personalidad histórica.

Los viejos hegelianos (Hinrichs, Gabler y otros) habían tomado de su maestro únicamente el sistema idealista y rechazaban de plano su método dialéctico. El espíritu absoluto de Hegel lo identificaban plenamente con el Dios cristiano, y de ahí su afirmación de que la filosofía de Hegel era la exposición, en forma racional, de la teología cristiana. La monarquía prusiana era para ellos la encarnación de la "razón universal" y las leyes reaccionarias emanadas de ella encontraban todo su apoyo. Exigían la prohibición oficial de toda propaganda de las ideas materialistas. Considerando el Estado feudal como el poder cristiano, rechazaban las reivindicaciones democrático-burguesas de libertad de conciencia y de separación de la Iglesia y el Estado.

Denunciando los intentos de justificar la monarquía prusiana con ayuda de la teología, Marx escribía en 1842: "La amalgama del principio

político y del religioso cristiano se ha convertido en *símbolo oficial de la fe*."[1]

A diferencia de los viejos hegelianos, los jóvenes (Strauss, los hermanos Bauer, Ruge, etc.) trataban de criticar el despotismo feudal. Hablaban de la necesidad de abolir los privilegios estamentales y reclamaban reformas burguesas; el sentido de sus reivindicaciones reducíase a la sustitución de la propiedad feudal por la capitalista. Los jóvenes hegelianos concentraban sobre todo su crítica en la religión, que era el principal baluarte del feudalismo en el campo de las ideas. Esto es un indudable mérito histórico de los jóvenes hegelianos, pero, al mismo tiempo, los hacía débiles, puesto que, al interesarse de preferencia por los problemas abstractos, eludían el planteamiento de muchas cuestiones políticas de actualidad. "Pero en aquellos tiempos la política era una materia muy espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión."[2]

Los hermanos Bauer, líderes de los jóvenes hegelianos, consideraban como principio creador supremo la "autoconciencia" humana, con lo que hacían patente su idealismo. Pero la oposición de la "autoconciencia" humana al "espíritu universal" de los hegelianos de derecha eran expresión, en forma idealista abstracta, de las reivindicaciones de la joven burguesía alemana, que se pronunciaba contra el despotismo feudal y en favor de la emancipación de la persona y de su liberación de las viejas trabas feudales-estamentales.

Entre los trabajos más valiosos de los jóvenes hegelianos se encuentra la *Vida de Jesús* (1835-1836), de *David Federico Strauss* (1808-1874). Partiendo de la doctrina hegeliana del espíritu absoluto, que se desarrolla como "sustancia", el autor afirma que la religión cristiana es un producto de esa sustancia, la cual toma cuerpo en los mitos de los primeros cristianos, y que Jesús es una persona como cualquiera otra. El idealismo de Strauss no impidió que su crítica del cristianismo ayudase a luchar contra la ideología de la Iglesia.

Otro representante de los jóvenes hegelianos, *Bruno Bauer* (1809-1882), considera en sus libros —*Crítica de la historia evangélica de San Juan* (1840) y *Crítica de los Evangelios sinópticos* (1841-1842)— al cristianismo como la encarnación irracional y fantástica de la "autoconciencia", que él admite en lugar del "espíritu absoluto" de Hegel y de la "sustancia" de Strauss. A diferencia de este último, Bauer ve en los relatos evangélicos el fruto de la invención consciente de determinadas personas.

A pesar de sus disputas, tanto Bauer como Strauss mantenían un criterio antimaterialista. Uno y otro, cada uno a su manera, aplicaban el sistema de Hegel a la teología sin abandonar el terreno del idealismo.

En el plano filosófico, las discusiones de los jóvenes hegelianos en torno al origen de los milagros que se narran en los Evangelios se convirtieron en una polémica sobre cuál es la principal fuerza motriz del proceso histórico. Strauss, remitiéndose al "espíritu absoluto", afirmaba el carácter racional de la realidad, y su movimiento inmanente, objetivo.

[1] C. Marx, *Notas sobre las nuevas instrucciones de la censura prusiana*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed. rusa, t. I, 1955, pág. 12.

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. II, pág. 341.

hacia la realización de los supremos ideales humanos en ella latentes. Bauer, por el contrario, sostenía que sólo es racional la "autoconciencia", por lo que ésta se ve obligada a "criticar" la realidad; la encarnación de la "autoconciencia" en la realidad la convierte en racional. Tratábase, pues, de una polémica dentro del idealismo.

El punto de vista de Bauer llegó a predominar entre los jóvenes hegelianos.

Al convertir la "autoconciencia" en lo absoluto divorciada de la naturaleza, los hermanos Bauer resucitaban el "espíritu absoluto" de Hegel, eliminando, de hecho, de la filosofía de éste la idea del desarrollo. Y como es propio de los liberales burgueses, atribuían la posesión de la omnipotente "autoconciencia" a ciertas "personas dotadas de pensamiento crítico"; en el pueblo veían la encarnación de un espíritu ignorante y enemigo de la razón. "Los señores Bauer —dice Lenin— calificaban desdeñosamente al proletariado de masa carente de sentido crítico." [3]

Los jóvenes hegelianos sostenían el nocivo culto a las "personas dotadas de pensamiento crítico", que se elevan muy por encima del pueblo, de las masas trabajadoras. La concepción anticientífica e idealista de los jóvenes hegelianos, que veía la sociedad como producto de la actividad de los "héroes", no era exclusiva de los ideólogos de la burguesía, sino que también la hacían suya los portavoces de la reacción feudal. En este sentido no había una diferencia sustancial entre los viejos y los jóvenes hegelianos. Tanto unos como otros partían de la reaccionaria idea de que los trabajadores son incapaces de desenvolverse sin las clases explotadoras; lo mismo los unos que los otros miraban con desprecio al pueblo. Y esto no hacía más que frenar el desarrollo de la lucha revolucionaria de las masas.

El culto a los "héroes", como figuras que se oponen a las masas del pueblo, era a modo de expresión teórica de la orientación política antirrevolucionaria de los jóvenes hegelianos. Estos revestían sus opiniones con un ropaje de fórmulas abstractas, considerando que se encontraban por encima de los mezquinos intereses de la vida diaria. Identificaban la conciencia religiosa con la conciencia del pueblo y afirmaban que la filosofía y el Estado —supuestos representantes de la "autoconciencia creadora"— eran todo lo contrario de la religión y del pueblo, en los que veían representada la "sinrazón". El principal obstáculo para la transformación social era para ellos el pueblo. Esta afirmación era consecuencia de la supersticiosa adoración que prestaban al Estado y de su desprecio por las masas populares.

Políticamente, su programa se reducía a unas moderadas reformas burguesas. Para los jóvenes hegelianos, la tarea principal en cuanto a la transformación de la sociedad era la separación de la Iglesia y el Estado.

Las contradicciones sociales aumentan, agudízase la lucha política y se intensifica el movimiento del pueblo; esto mueve a los jóvenes hegelianos a realizar una tímida crítica de determinados aspectos del régimen político de la Alemania de aquel entonces. Mas hallándose como estaban en su conjunto bajo la influencia de la reaccionaria doctrina de Hegel

[3] V. I. Lenin, *Federico Engels*. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo* (recopilación de artículos), trad. esp., ed. cit., pág. 50.

sobre el Estado, veían en este último la encarnación de la "autoconciencia" y eran adversarios de la revolución, cuya sola idea les causaba espanto. Más tarde, Bruno Bauer llegó a pasarse al lado de Bismarck.

No es difícil apreciar que teóricamente, a pesar de su crítica de la religión, los jóvenes hegelianos no iban más allá de una concepción idealista del mundo.

La labor teórica especulativa de los "críticos críticos" era declarada la forma verdadera de la práctica histórica.

Contrariamente a las altisonantes manifestaciones de los jóvenes hegelianos sobre el papel histórico universal de la "autoconciencia", su actuación probaba hasta la saciedad la impotencia política de la burguesía alemana, su tímida oposición al régimen entonces imperante en el país.

Una manifestación peculiar de la filosofía de los jóvenes hegelianos es la teoría idealista de *Max Stirner* (1806-1856), quien en su libro *El único y su propiedad* (1844) veía como un producto del yo, de la autoconciencia subjetiva, no sólo la religión, sino también el Estado, la propiedad, la moral, etc. Del idealismo objetivo pasó Stirner definitivamente al idealismo subjetivo. Su yo ("el único") es, de hecho, el creador de la realidad. Como portavoz ideológico del pequeño burgués alemán, con sus deseos de defender y perpetuar su pequeña propiedad, Stirner se muestra como individualista militante, enemigo abierto de la disciplina y la organización, adversario del comunismo y defensor de la reaccionaria utopía de la alianza de los propietarios egoístas "independientes".

Stirner se declara enemigo no sólo del Estado feudal absolutista contra el cual se dirigían entonces los tiros, sino de toda clase de Estados, comprendiendo el democrático, por lo que es uno de los pioneros del anarquismo.

El vocerío levantado por Stirner es el último chispazo de los jóvenes hegelianos, cuyo movimiento se extingue ahí y degenera definitivamente.

Marx y Engels ponen de manifiesto en *La ideología alemana* las raíces de clase de los jóvenes hegelianos y los someten a una crítica demoledora. Su propósito era "desenmascarar a estas ovejas que se hacen pasar por lobos y son tenidas por tales, poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos reflejan simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana".[4]

En vísperas de la revolución alemana de 1848, la filosofía idealista alemana había entrado definitivamente en un atolladero del que ya no pudo salir.

Los jóvenes hegelianos eran incapaces de lanzar una verdadera consigna para la lucha contra la reacción feudal.

No obstante, a pesar de su limitación filosófica y de clase, los jóvenes hegelianos contribuyeron en cierta medida al avance del pensamiento filosófico alemán en vísperas de la revolución de 1848.

Al mismo tiempo, tanto los jóvenes como los viejos hegelianos hicieron patente la sustancial inconsistencia del idealismo alemán, al igual que del idealismo en bloque. Las obras de Ludwig Feuerbach, antiguo joven hege-

[4] C. Marx y F. Engels. *La ideología alemana*. trad. esp. de W. Roces, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 11.

liano, contra las idealistas posiciones de partida de la escuela hegeliana, bajo el signo del materialismo que volvía por sus fueros, asestó un rudo golpe a todo el hegelianismo.

2. El materialismo de Feuerbach

Feuerbach es una figura eminente de la filosofía clásica alemana y su nombre figura entre los mejores materialistas del período anterior a Marx. Hegeliano en un principio, adopta luego el materialismo, que amplía considerablemente, y somete a crítica las bases del idealismo y de la religión. Las ideas de Feuerbach significaron un vigoroso impulso para el desarrollo de la cultura progresista alemana. Su materialismo ejerció fecunda influencia sobre muchos pensadores avanzados. Bajo el signo de Feuerbach se formaron las concepciones de los demócratas revolucionarios del siglo XIX. Es uno de los predecesores filosóficos inmediatos de Marx y Engels.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) era hijo de un abogado. En 1823 ingresó en la Universidad de Heidelberg, para estudiar teología. Decepcionado de ella, en 1824 se trasladó a Berlín, en cuya Universidad escuchó durante dos años las lecciones de Hegel.

En este período no le satisfacía ya el carácter abstracto de la filosofía hegeliana. Dedicóse a las ciencias naturales, aunque aún era hegeliano e idealista. Durante algún tiempo estuvo cerca de los viejos hegelianos, pero no tardó en romper con ellos y, junto a Strauss y los Bauer, convirtióse en una de las cabezas visibles de los jóvenes hegelianos.

En 1828 era *privatdozent* de la Universidad de Erlangen. En 1830 apareció, anónimamente, su libro *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en el que, como hegeliano, combatía la inmortalidad del alma. Contrariamente al dogma cristiano de la inmortalidad personal, admitía la mortalidad del género humano, de la razón universal y de la conciencia genérica. Pronto se supo quién era el autor de esta obra, tan atrevida para su tiempo. Los reaccionarios empezaron la persecución y Feuerbach se vio privado de su cátedra.

Convencido de que no podría abrirse camino en el terreno académico, en 1837 se trasladó a la pequeña aldea de Bruckberg (Turingia), donde vivió ininterrumpidamente durante veinticinco años.

Este apartamiento del filósofo no significaba, empero, su aceptación de las condiciones reinantes entonces en Alemania. Como no era un luchador político, recurrió a esa peculiar forma de protesta pasiva contra el yugo social impuesto al país.

Sin romper sus vínculos con los jóvenes hegelianos, Feuerbach publica sus obras y gana gran ascendiente entre los círculos radicales de la sociedad alemana, pese a todas las trabas que le ponía la censura.

Paulatinamente, Feuerbach extrema su crítica de la teología y se aproxima al materialismo. Su *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* (1839) significaba su rompimiento con el idealismo. Era el comienzo de un período nuevo, materialista, en la evolución de su concepción del mundo.

En 1841 aparece su famosa obra *La esencia del cristianismo*, que sig-

nificaba ya una verdadera victoria de la filosofía materialista. Vertido a muchas lenguas europeas (la primera traducción al ruso, de P. N. Ríbnikov, apareció en Londres, en 1861), este libro tuvo excepcional repercusión sobre el desarrollo del pensamiento social progresivo. El nombre de Feuerbach se convirtió en símbolo de la lucha contra la ignorancia, la superstición y el despotismo. Los reaccionarios no cejaron en sus persecuciones contra el gran materialista.

En las obras posteriores —*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), *Principios de la filosofía del porvenir* (1843) y *La esencia de la religión* (1845), Feuerbach completa la fundamentación de sus concepciones materialistas y asesta un rudo golpe a la filosofía idealista hegeliana y al idealismo en su conjunto. Los trabajos de Feuerbach significaron también una gran aportación en cuanto al ateísmo y a la crítica de la religión.

"Quien tiene la ciencia... no necesita de la religión", cita Feuerbach las palabras de Goethe. De ahí se deriva lo principal de su programa: "No hace falta hacer religiosos a los hombres, sino instruirlos; hay que propagar la instrucción entre todas las clases y estamentos: tal es la tarea de nuestro tiempo."[5] Feuerbach se nos muestra aquí como partidario de la Ilustración y combatiente contra la teología.

Durante la revolución alemana de 1848 siguió fiel a su actitud de abstenerse de toda lucha política, y se opuso a la presentación de su candidatura para las elecciones a la Asamblea Nacional de Francfort. Mantenía un espíritu crítico respecto de la mayoría conciliadora de esta Asamblea, pero se hallaba lejos del punto de vista revolucionario. La república democrático burguesa era para él el único régimen que correspondía a la "naturaleza" del hombre, mas no admitía la lucha revolucionaria práctica y estimaba la revolución prematura. "Feuerbach no comprendió la revolución del 48",[6] escribió V. I. Lenin.

En los últimos años de su vida, Feuerbach mostró interés por las publicaciones socialistas, leyó *El Capital* de Marx e ingresó en el Partido Socialdemócrata de Alemania.

Feuerbach era el ideólogo de las capas más radicales y democráticas de la burguesía alemana, que advertían la necesidad de un más rápido avance de la industria, la técnica y la ciencia, que querían las libertades democrático-burguesas y que, por ello, pedían el rompimiento con las concepciones teológicas del Medievo. Sin embargo, aun mirando críticamente el feudalismo y su ideología, estas capas progresistas de la burguesía no se incorporaban a la lucha revolucionaria contra el caduco sistema feudal vigente en el país. De ahí que sus portavoces no mantuviesen la lucha contra la ideología feudal y la religión desde posiciones revolucionarias, sino desde posiciones democrático-ilustradas. Todo esto repercutía en las concepciones de Feuerbach.

Para éste, la instrucción no era sólo un recurso en la lucha contra las supersticiones religiosas; era también la clave de la libertad universal y de la felicidad de los hombres. El filósofo creía en el pacífico progreso

[5] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, Moscú, 1955, página 730.

[6] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, 1947, pág. 41.

cultural de todas las clases y estamentos sobre la base de la instrucción. Esto nos muestra la limitación burguesa de su doctrina.

Feuerbach tiene el gran mérito de haber restablecido en sus derechos la filosofía materialista, en su lucha contra el idealismo y la teología. Según palabras de Marx, él reemplazó la anterior embriaguez especulativa por una filosofía sensata.

Feuerbach demuestra hasta la saciedad que el mundo es material, que la naturaleza existe con independencia de la conciencia y de cualquier filosofía. La naturaleza es la base sobre la que creció el hombre; fuera de la naturaleza y del hombre no hay nada. Nadie creó la naturaleza; ésta es causa de sí misma y el fundamento de su existencia reside en ella únicamente. Estas tesis de Feuerbach iban dirigidas contra el sistema idealista hegeliano, que consideraba la naturaleza como el "ser otro" del espíritu.

Feuerbach pone especial interés en refutar el dogma idealista y religioso de que el "alma" es independiente del cuerpo. Afirmando la dependencia de lo psíquico respecto de la organización corporal del hombre; entendía el problema fundamental de la filosofía —el de la relación entre el pensamiento y el ser— como la relación entre el "alma" y el cuerpo del hombre, por lo cual daba a su materialismo el nombre de antropología.

Filosóficamente, Feuerbach procedía de los materialistas de los siglos XVII y XVIII (Spinoza, La Mettrie, Holbach y Diderot). Refiriéndose a su propia evolución, nos dice que su primer pensamiento fue Dios, aunque no tardó en comprender su error; su segundo pensamiento fue la razón, el demiurgo de la filosofía hegeliana; el tercero y último fue el hombre, objeto fundamental de su materialismo antropológico.

Hablando de la necesidad de reformar la filosofía, señala que la filosofía nueva, que llegue a reemplazar a la vieja, ha de tener un carácter antropológico. La filosofía antropológica, según él la concibe, ha de aliarse ante todo con las ciencias naturales. Y tal alianza será más duradera, feliz y fecunda que el contubernio que antes reinaba entre la filosofía y la teología.

Los rasgos distintivos de la filosofía antropológica han de ser la veracidad, la sencillez y la precisión.

El hombre, tal como Feuerbach lo concibe, es un ser corpóreo, físico, que existe en el espacio y en el tiempo y que sólo como tal posee la facultad de percibir y pensar. El idealismo divide en dos a este ser, que es único, cuando hace entrar en conflicto el espíritu y el cuerpo, o cuando identifica la esencia humana con el pensamiento, con la conciencia. La filosofía antropológica afirma que la esencia del hombre es algo único.

Feuerbach sostiene una y otra vez esa unidad e integridad de la naturaleza humana. Hallábase profundamente convencido de que todos los artificios de los idealistas se basaban en el desconocimiento de esta unidad. El pensamiento, que los idealistas consideran separadamente del cuerpo, se ve convertido por ellos en una fuerza divina que crea la materia, decía el materialista alemán.

"¡Qué ambigüedad, qué desdoblamiento, qué manera de volverlo todo

del revés!",[7] exclama Feuerbach. rechazando la doctrina teológica del dualismo de alma y cuerpo. ¿De dónde proviene el espíritu? El origen del órgano nos señala la procedencia de su función; no es posible separar el uno del otro. Sólo teóricamente podemos concebir el espíritu separadamente del cuerpo; de hecho, el primero se halla unido indisolublemente al segundo y depende de él.

El principio antropológico de Feuerbach eliminaba la separación entre el espíritu y el cuerpo defendida por los sistemas idealistas y dualistas. Después de rechazar la prioridad de la conciencia respecto de la materia, tal como sostenía el idealismo, y de admitir que la conciencia es una propiedad especial de la sustancia material, Feuerbach da una solución materialista al problema fundamental de la filosofía. "La relación real entre el pensamiento y el ser —dice— es ésta: *el ser es el sujeto, el pensamiento, el predicado.*" [8]

Si aplicamos acertadamente el principio antropológico, decía Feuerbach, llegaremos inevitablemente a la conclusión de que la naturaleza, la materia, es la sustancia única y verdadera que engendra al hombre.

El fundamento real de la unidad del individuo, según el filósofo, es el cuerpo. Quitad a la persona su cuerpo y le privaréis de todo lo que la unifica, lo que hace de ella un ser único y completo. Mas ¿qué es el cuerpo?, sigue, y responde: es parte del mundo objetivo.

Feuerbach escribe, perfilando y completando su principio antropológico: "La nueva filosofía convierte *al hombre y a la naturaleza,* como base de éste, en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía, haciendo así de *la antropología, sin excluir la fisiología, una ciencia universal.*" [9] La naturaleza y el hombre: tal es el verdadero objeto de la filosofía. "¡Contemplad la naturaleza, contemplad al hombre! Ahí, ante vuestros ojos, tenéis el misterio de la filosofía." [10]

Tal concepción del objeto de la filosofía iba dirigida directamente contra el idealismo hegeliano con su "idea absoluta" sobrehumana y sobrenatural. Feuerbach, señalaba Lenin, eliminó lo psíquico, que Hegel colocaba bajo la naturalez física, y "tomó como base la naturaleza sin "sustitución alguna".[11]

Refiriéndose a la naturaleza, Feuerbach señala, ante todo, su carácter material. "La naturaleza es corpórea, material, sensible. . .",[12] escribe. La materia no ha sido creada, es eterna e infinita. Su causa hay que buscarla en ella misma. La naturaleza, la materia, es lo primario; la conciencia es lo secundario. No es la naturaleza lo que se basa en el espíritu, como piensan los idealistas, sino al contrario, el espíritu se basa en la naturaleza, que es anterior al espíritu. "Ir de la ausencia de pensamiento a la inteligencia es el camino que sigue la sabiduría de la vida; ir de la inteligencia a la ausencia de pensamiento es el camino directo al manicomio de la teología." [13]

[7] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. II, pág. 682.
[8] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas,* t. I, pág. 128.
[9] Ibídem, pág. 202.
[10] Ibídem, pág. 129.
[11] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo.* trad. esp., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, pág. 264.
[12] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. II, pág. 665.
[13] Ibídem, pág. 433.

En su lucha contra la filosofía especulativa, Feuerbach defendía la concepción realista del mundo. A los esquemas muertos de los sistemas idealistas oponía siempre la naturaleza como esencia concreta cualitativa y perceptible por los sentidos. Esta rehabilitación de las variadas cualidades del mundo diferencia el materialismo de Feuerbach del viejo materialismo mecanicista del siglo XVII. La naturaleza o materia, según él, no es un valor geométrico abstracto, como en Hobbes, ni se halla fuera del tiempo y del movimiento, como en Spinoza.

La naturaleza es para Feuerbach el ser multiforme que el hombre puede percibir con todos sus sentidos. No es posible concebir los elementos primarios de la materia como algo uniforme y sin diferencias; tal materia no es sino una abstracción. El ser sin cualidad es una quimera. Si niego en el oxígeno las propiedades que lo distinguen de los otros elementos, decía, destruyo su ser.

Feuerbach escribía sobre el carácter material de la naturaleza: "...Entiendo por naturaleza el conjunto de todas las fuerzas sensibles, de las cosas y los seres que el hombre diferencia de él como lo no humano... O, tomando la palabra prácticamente, la naturaleza es todo aquello que —independientemente de las imposiciones sobrenaturales de la fe teísta— se ofrece al hombre directa y sensiblemente como base y objeto de su vida. La naturaleza es la luz, la electricidad, el magnetismo, el aire, el agua, el fuego, la tierra, los animales, los vegetales, y el hombre en cuanto ser que obra involuntaria e inconscientemente. Por «naturaleza» no entiendo nada más, no entiendo nada místico, nada nebuloso, nada teológico." [14]

El principio antropológico de Feuerbach nos da una definición incompleta y limitada del materialismo. Su autor, que concebía demasiado estrechamente el objeto de la filosofía —reduciéndolo a la interpretación materialista de la unidad del sujeto y el objeto, a la relación entre el yo y el no yo— consideraba al hombre, unilateralmente, como un ser corpóreo, sensible, no como ser histórico-social.

Feuerbach defendía la concepción materialista del espacio y el tiempo y rechazaba decididamente la interpretación fenomenalista subjetiva de estas categorías. Fuera del tiempo y del espacio no hay materia. El espacio y el tiempo son, según él, las formas fundamentales de existencia de la materia. Según señala Lenin, al admitir la realidad objetiva del mundo sensible, "Feuerbach rechaza, naturalmente, la comprensión fenomenalista (como diría Mach) o agnóstica (como se expresa Engels) del espacio y del tiempo: así como las cosas o los cuerpos no son fenómenos simples, no son complejos de sensaciones, sino realidades objetivas que actúan sobre nuestros sentidos, así también el espacio y el tiempo no son simples formas de los fenómenos, sino formas objetivas y reales del ser.[15]

Es objeto de dura crítica por parte de Feuerbach la afirmación de los kantianos de que la necesidad, la causalidad y la sujeción a leyes de la naturaleza son productos de la razón humana. Precisamente ocurre lo contrario, dice; no es la razón la que dicta sus leyes al ser, a la naturaleza, sino que las leyes de la realidad son también leyes del pensamiento.

[14] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. II, págs. 590-591.
[15] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., ed. cit., pág. 194.

En la naturaleza no ocurre nada que no sea naturalmente necesario. En ella impera una concatenación causal que lo abarca todo. No hay un efecto unilateral ni una causa unilateral que la preceda. Todo "se encuentra sujeto a una acción mutua, todo es relativo, todo es a la vez efecto y causa, todo es multilateral y recíproco".[16]

"De modo que —escribía Lenin— Feuerbach reconoce en la naturaleza las leyes objetivas, la causalidad objetiva... El reconocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza está para Feuerbach indisolublemente ligado al reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, de los objetos, de los cuerpos, de las cosas, reflejados por nuestra conciencia."[17]

Feuerbach reprocha al idealismo su negación del tránsito de la naturaleza inorgánica a la orgánica, y de la materia a la conciencia. Según afirma, la vida no puede tener otra fuente que la naturaleza. El organismo no puede existir, dice, sin una determinada relación recíproca con la naturaleza, y esto es la base de la vida. ¿Qué es, por ejemplo, la digestión sino el constante proceso de transformación de las sustancias del mundo exterior en sangre, músculos o nervios? La vida, prosigue, tiene un origen "natural"; el hombre no debe su aparición y existencia a Dios, sino a la naturaleza. El pensamiento "sólo" ha podido surgir "de la naturaleza".

En Feuerbach encontramos algunas tesis en las que sustenta un criterio histórico, evolucionista, acerca del origen de la vida.

A los argumentos de los idealistas replica que si la naturaleza no produce ahora seres vivos a partir de la materia inorgánica no es porque en principio sea incapaz de hacerlo, sino porque la Tierra no es hoy la misma que en el momento en que apareció por primera vez la vida. Nuestro planeta llegó a su aspecto actual "como resultado del desarrollo y de una serie de evoluciones". En las distintas fases del desarrollo de la Tierra existieron distintas especies de animales y plantas, hoy desaparecidas totalmente por haber cambiado las condiciones que se requerían para su existencia. Y si la vida desaparece al faltar las condiciones que le son necesarias, el origen de la vida, su aparición, ha de coincidir con la aparición de dichas condiciones.

El origen de la vida, sigue Feuerbach, no es casual ni aislado; la vida surgió como consecuencia necesaria de la aparición de ciertos procesos químicos, a determinada temperatura y con determinadas condiciones del agua y del aire en la Tierra. Por consiguiente, si la naturaleza no produce ahora la vida por sí misma, eso no significa que no pudiera ocurrir en épocas pasadas. A juzgar por todo, la Tierra hubo de manifestar su "fuerza productiva zoológica" durante las grandes convulsiones de su suelo, "cuando todas sus fuerzas y toda su sustancia eran presa de la más grande efervescencia, de agitación y tensión".[18] A la vez, Feuerbach estaba seguro de que el conocimiento humano llegaría en su avance hasta la comprensión del complejo fenómeno que es el origen de la vida.

Feuerbach cumplió un gran papel histórico en cuanto al desarrollo de la teoría materialista del conocimiento. En su empeñada lucha contra la

[16] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 602.
[17] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 169.
[18] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 437.

filosofía de Kant, contra su agnosticismo e idealismo en esta esfera, en grado mucho mayor que los materialistas que le precedieron, formula y opone al idealismo los principios básicos de la gnoseología materialista. Muchos de los argumentos de Feuerbach contra el idealismo y el agnosticismo fueron después utilizados por los clásicos del marxismo-leninismo. Afirma Feuerbach que el mundo material no sólo tiene existencia objetiva, sino que también se le puede conocer por principio; los hombres están en condiciones de conocer acertadamente la realidad, y la filosofía y la ciencia han de partir de la admisión de la verdad objetiva.

Feuerbach, como materialista que era, criticaba a Kant su agnosticismo y los límites absolutos que ponía al conocimiento. El conocimiento humano, asegura, no tiene ante sí ningún obstáculo infranqueable: en su movimiento es omnipotente y capaz de descubrir los arcanos más profundos de la naturaleza. La historia humana es una victoria constante sobre los límites del conocimiento históricamente determinados.

En su lucha contra el agnosticismo y el idealismo, Feuerbach defiende el sensualismo materialista; el objeto de nuestro conocimiento, dice, el mundo material, existe de por sí fuera e independientemente de la conciencia humana; el conocimiento va del objeto a las sensaciones, y de éstas al pensamiento; las representaciones y las ideas son el reflejo de las cosas en la conciencia de los hombres.

La conciencia es sólo una copia que el psicólogo idealista toma por el original. La psicología idealista hace pasar por realidad unas invenciones emparentadas con la teología.

Feuerbach deslinda también los campos no sólo con los idealistas, sino también con los vulgarizadores del materialismo: manifiéstase contra Vogt y Moleschott, quienes reducían la conciencia a procesos físico-químicos. En efecto, afirmaba, lo que existe para mí, es decir, lo subjetivo, es un acto puramente espiritual, inmaterial, no sensible; lo que existe por sí mismo, es decir, lo objetivo, es un acto material, sensible. Esta interpretación de las relaciones de lo corpóreo y de lo "espiritual", afín hasta cierto grado a la doctrina de Spinoza, es un mérito indudable de la gnoseología materialista de Feuerbach. Pero él no se limita a repudiar el materialismo vulgar, sino que lo identifica erróneamente con el materialismo en general y enfrenta a este último sus concepciones antropológicas. De ahí que rehuyese el propio término de "materialismo" y afirmase que "la verdad no está ni en el materialismo ni en el idealismo..., la verdad está sólo en la *antropología*..."[19] Esto nos demuestra ya la limitación y estrechez de dicho "principio antropológico" aplicado a la filosofía. La antropología y el naturalismo, a los que con tanta frecuencia recurría Feuerbach, no son más que, según señala Lenin, "definiciones inexactas y débiles del *materialismo*".[20]

La teoría del conocimiento de Feuerbach rebosa confianza optimista en la capacidad de la razón humana para conocer los fenómenos de la naturaleza.

La naturaleza, escribe, no se esconde del hombre; más bien ocurre lo contrario, que se impone a él con toda energía y hasta con "desvergüen-

[19] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 224.
[20] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 58.

za". Los objetos reales son tan perceptibles como el aire que penetra en nosotros libremente por la boca, la nariz y todos los poros del cuerpo. Cierto que desconocemos aún muchos aspectos y propiedades de la realidad, mas ¿hay que deducir de ello que son incognoscibles en absoluto? "El hombre posee justamente los sentidos necesarios para percibir el mundo en su integridad y en su conjunto." [21] Lenin hace suya esta acertada tesis materialista de Feuerbach y añade: "Si el hombre poseyera más sentidos, ¿descubriría más cosas en el mundo? No."[22] Los materialistas consideran que nuestros descendientes conocerán lo que nosotros no conocemos todavía.

La fase primera e inicial del conocimiento, dice Feuerbach, son las sensaciones. Para él, como para todo materialista, expresan los vínculos del hombre con el mundo exterior. Nuestro autor ve en su sistema la rehabilitación de la sensibilidad cuando lo califica de "filosofía francamente sensorial". En su pugna con los sistemas especulativos de los idealistas alemanes, habla de la naturaleza verdadera y científica de la realidad.

La sensación no separa, sino que une al hombre con el mundo exterior, pues es resultado de la acción de este último sobre el hombre. ¿Cómo podría éste descubrir sus sensaciones, dice, si no existiera fuera de él nada real?

Aunque Feuerbach combate el papel exagerado del pensamiento abstracto y teórico, es decir, su divorcio de las sensaciones, no incurre en el error, propio de algunos materialistas anteriores a Marx, de negar o disminuir dicho papel. Si el pensamiento teórico no fuera necesario, hasta los animales serían físicos.

"El libro de la naturaleza lo leemos con los sentidos, pero no lo comprendemos con ellos." [23] El conocimiento empírico, sensible, es limitado, puesto que se refiere únicamente a fenómenos sueltos, singulares. Y a la razón le incumbe el papel de relacionar lo que los sentidos nos presentan separado y dividido.

En oposición a Kant, Feuerbach elimina el dualismo entre la percepción sensible y la razón. Esta, nos dice, no es de por sí fuente de conocimiento; todos sus principios y categorías los extrae de la experiencia. Cuando el hombre se eleva hasta la fase del pensamiento, no alcanza ningún otro mundo extraterreno o espiritual; jamás abandona el suelo de la tierra que pisa.

Hemos de tener presente que en Feuerbach el sujeto del conocimiento es el hombre en general, considerado al margen de las relaciones sociales históricas concretas. Este hombre es, ante todo, un ser que sufre, que experimenta necesidades y que siente. La vida, afirma, es vivir, sentir y expresar las sensaciones. El hombre se opone al mundo exterior y únicamente refleja de manera pasiva la acción de éste. En la unidad del sujeto (hombre) y del objeto (naturaleza) el primero se subordina pasivamente al segundo.

Feuerbach no comprendía que el hombre depende de las relaciones sociales; no comprendía tampoco que, por medio de los instrumentos de

[21] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, t. II, pág. 633.
[22] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 49.
[23] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 271.

producción, actúa sobre la naturaleza, la modifica y la adapta a sus necesidades. Feuerbach habla de la actividad de los sentidos, pero no estudia la actividad práctica de los hombres; en vez de investigar las consecuencias históricas de la actividad sensible-práctica de éstos, se explaya acerca de la satisfacción de las necesidades sensibles del hombre en general, al margen de la forma histórica de la sociedad. Esto nos revela claramente el carácter contemplativo de su filosofía.

Cierto es que estimaba insuficiente en absoluto la conciencia individual aislada. Tanto para el nacimiento corporal como espiritual del ser se requieren dos personas: el "yo" y el "tú". Estos razonamientos sacan a Feuerbach del limitado marco de la metafísica y lo aproximan a la interpretación dialéctica de las relaciones del sujeto y el objeto, aunque no llegó a descubrir las bases histórico-sociales del conocimiento.

La teoría del conocimiento de Feuerbach, lo mismo que toda su doctrina materialista, presenta un carácter contemplativo. El conocimiento no es para él más que contemplación, primero sensible y luego racional, sin vínculo alguno con la práctica, con la transformación revolucionaria de la realidad objetiva.

Otro defecto no menos importante de su teoría del conocimiento es que le era ajena por completo la concepción histórica del mismo. El paso de la sensación a la razón lo entendía de un modo puramente cuantitativo. El pensamiento era para él la percepción de "lo múltiple"; la sensación, la percepción de lo singular y único. No comprendía la interrelación dialéctica de la sensación y el pensamiento teórico. No podía acercarse con un criterio histórico al sujeto de conocimiento, al hombre, pues no veía que la producción social es la base de la actividad cognoscitiva humana.

La filosofía, tal como Feuerbach la entiende, no es la fundamentación teórica de las vías que conducen a la transformación del mundo, sino simplemente la explicación de lo que éste es. El conocimiento se debe principalmente a la curiosidad humana, al deseo de saber, no a las necesidades prácticas.

El criterio de la verdad es para Feuerbach la conciencia genérica, o, dicho de otro modo, la concordancia del nuevo conocimiento adquirido con el conjunto de conocimientos anteriores de la humanidad. Esto presenta, en última instancia, un carácter idealista, y no proporciona una respuesta científica a la pregunta de cuál es el criterio que nos permite distinguir la verdad.

Refiriéndose a que el defecto fundamental de todo el materialismo anterior era su carácter contemplativo, Marx, en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach,* indica que éste no comprendía la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".

Mas, con todo su carácter contemplativo, la teoría materialista del conocimiento de Feuerbach cumplió en su tiempo un gran papel histórico en la lucha contra el idealismo y el agnosticismo.

Feuerbach demuestra irrebatiblemente la afinidad del idealismo y la religión y revela las raíces gnoseológicas de las concepciones religiosas. La fuente lógica del idealismo, lo mismo que de la religión, la ve en el divorcio del pensamiento respecto del ser sensible y concreto. El idealismo se vale artificialmente del proceso de abstracción y de creación de con-

ceptos generales, y separa las ideas generales y conceptos de sus bases materiales sensoriales, convirtiéndolos en esencias con vida propia e independiente.

La religión y el idealismo no se conforman con atribuir a las ideas un valor independiente. Tanto la una como el otro toman como primario lo abstracto, lo no sensible, lo incorpóreo. Lo mismo el idealismo que la religión convierten las ideas humanas en una sustancia independiente y extraen de ella, como principio divino y omnipotente, todo el mundo empírico concreto. En el idealismo, al igual que en la teología, la naturaleza es vuelta del revés. El problema de si Dios existe, decía Feuerbach, "no es más que el problema de si el concepto general tiene una existencia *independiente*".[24]

La religión y el idealismo son aliados que se defienden y apoyan. La religión justifica al idealismo, y viceversa. La fe del teólogo en la existencia de Dios es la base teológica del idealismo. De la misma manera, la argumentación del idealismo en pro de una sustancia espiritual sirve para afirmar la existencia de Dios, es la base especulativa y filosófica de la religión. "Si negáis el idealismo, negad también a Dios —pedía Feuerbach—. Sólo Dios es el origen del idealismo."[25]

La filosofía de Hegel era para él la culminación del idealismo. Su crítica del idealismo hegeliano es, sin duda, una de las realizaciones más logradas de la filosofía materialista anterior a Marx. Feuerbach demuestra palmariamente que Hegel, para convertir la razón individual en esencia absoluta e independiente, separa la conciencia no sólo de los objetos de los cuales es reflejo, sino también del propio hombre, sin el cual es inconcebible. El espíritu absoluto de Hegel, nos dice, es el espíritu finito (humano), pero abstraído y separado del hombre.

El proceso de transformación de la idea absoluta de Hegel en su ser otro, en la naturaleza, no es, según Feuerbach, sino la interpretación filosófica de la idea religiosa de la creación de la naturaleza por Dios. Al igual que todo cuanto hay en la tierra se encuentra, desde el punto de vista del creyente, en el cielo de la teología, según Hegel todo cuanto existe en la naturaleza se produce en el cielo de la lógica. Al igual que en la teología todo tiene lugar dos veces —en forma abstracta, allá arriba, y en la forma concreta y terrena—, en la filosofía hegeliana todo se repite dos veces; primero como objeto de la lógica y luego como sujeto de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu.

La doctrina de Hegel es la transformación de la historia de la teología en un proceso lógico. La filosofía hegeliana es el último refugio y apoyo de la teología; el espíritu absoluto es el espíritu de la teología que se extingue. La filosofía de Hegel es el último intento de restablecer el cristianismo moribundo.

Feuerbach critica duramente la afirmación de Hegel de que en su filosofía la humanidad llega a conocer la verdad absoluta. ¿Cómo puede el género humano entero realizarse en un individuo, el arte en un artista y la filosofía en un filósofo? "Sólo los hombres en *su conjunto* conocen la

[24] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, t. II, pág. 624.
[25] Ibídem, t. I, págs. 159-160.

naturaleza..."[20] dice Feuerbach citando las palabras de Goethe. La encarnación del género en un solo individuo sería el fin del mundo.

En su crítica del idealismo hegeliano, Feuerbach señala su afinidad con la teología y el misticismo. Y esto es un gran mérito, aunque no lograra poner en claro el papel histórico de Hegel en el desarrollo del pensamiento filosófico.

Aun con todo su valor progresivo, la crítica que Feuerbach hace del idealismo hegeliano revestía un carácter abstracto y naturalista, por cuanto la filosofía de Hegel era para él sólo un error del pensador, que no había logrado desprenderse de las primitivas ideas religiosas sobre el mundo.

Feuerbach no advirtió tampoco el lado progresivo de la filosofía de Hegel, el "meollo racional" de su dialéctica. Rechaza de plano la dialéctica idealista hegeliana y no se para a pensar siquiera en la posibilidd de convertirla en dialéctica materialista.

La necesidad, la sujeción a leyes, la causalidad, eran comprendidas por Feuerbach a la manera del materialismo metafísico. No veía la interacción dialéctica de los fenómenos de la naturaleza ni comprendía las contradicciones que en ellos se encierran. La unidad de los contrarios la admitía únicamente en la abstracción.

Estimaba Feuerbach que si en el mundo material existiesen contradicciones objetivas, esto haría imposible el movimiento, el cambio. Y ello le pone en franca contradicción con la marcha real de la vida social, con el desarrollo de la ciencia. Sostenía la concepción metafísica del desarrollo, que excluye las contradicciones y reduce cuanto sucede en la naturaleza y la sociedad a cambios graduales y puramente cuantitativos, al desenvolvimiento de lo que realmente tenía ya existencia anterior.

Feuerbach aportó también su valiosa contribución a la lucha contra la escuela alemana del idealismo "fisiológico".

Johannes Müller (1801-1858), el más relevante defensor de dicha tendencia, formuló la "ley de la energía específica de los órganos de los sentidos", según la cual a cada estímulo éstos responden solamente con el tipo de sensación que les es propio. Müller interpreta esa ley con un criterio kantiano. Del hecho de que a cualquier estímulo del mundo exterior los órganos de los sentidos responden con sensaciones específicas, llega a la errónea conclusión de que las sensaciones no pueden servir como fuente de conocimiento del mundo, puesto que el carácter de las reacciones a la acción exterior no depende del estímulo, sino de la energía propia y específica de los órganos. Las sensaciones nos permiten sólo juzgar del estado de nuestros órganos de los sentidos, y no de las propiedades objetivas de los objetos y fenómenos exteriores que, al actuar sobre los órganos, producen la sensación. La luz, la oscuridad, los colores, los sonidos, el calor, el frío, los olores y sabores, en una palabra, todo cuanto percibimos con los cinco órganos de los sentidos —afirmaba Müller—, no son propiedades reales de las cosas concretas, sino cualidades de nuestros sentidos.

V. I. Lenin escribía: "En 1866, L. Feuerbach atacaba a Johannes Müller, célebre fundador de la novísima fisiología, y lo clasificaba entre los «idealistas fisiológicos»... El idealismo de este fisiólogo consistía en

[20] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*. t. I, pág. 56.

que, al investigar la significación del mecanismo de nuestros órganos de los sentidos en sus relaciones con las sensaciones y al precisar, por ejemplo, que la sensación de luz puede ser por diversas excitaciones del ojo, se inclinaba a deducir de ello la negación de que nuestras sensaciones sean imágenes de la realidad objetiva. Esta tendencia de una escuela de naturalistas al «idealismo fisiológico», es decir, a la interpretación idealista de ciertos resultados de la fisiología, la discernió L. Feuerbach con mucha sagacidad. La «relación» entre la filosofía con el idealismo, preferentemente de orientación kantiana, fue explotada luego, durante mucho tiempo, por la filosofía reaccionaria." [27]

En oposición al idealismo subjetivo, Feuerbach afirmaba que "mi sensación es subjetiva, pero su base o causa *(Grund)* es objetiva", que "sin agua... no hay sensación, y ante todo la sensación de la necesidad de agua..." [28] Feuerbach hizo la crítica de las nociones idealistas subjetivas de los filósofos y de los "idealistas fisiológicos".

"Y que estas sensaciones —escribe—, lo mismo que sus objetos, el sonido, la luz, son sólo subjetivos, que son sólo afecciones de los nervios y del cerebro, esto lo afirman no ya los filósofos, sino también los modernos idealistas fisiológicos. Es indiferente en absoluto —dice, por ejemplo, J. Müller en su obra *Contribución a la fisiología comparada de la visión*— el modo como las excitaciones obran sobre los sentidos; su acción es siempre la energía del propio sentido." [29] Y Feuerbach replica: "La luz nerviosa sin luz solar es lo mismo que el yo sin tú, que la mujer sin hombre, o viceversa." [30]

Feuerbach hace una dura crítica de la religión, en especial del cristianismo, con lo que indirectamente descarga fuertes golpes sobre las relaciones políticas feudales que entonces imperaban en el país.

Condición necesaria de la crítica de la religión, decía Feuerbach, es la negación en el hombre de toda clase de sentimientos religiosos innatos. Si los aceptásemos, habría que admitir que el hombre posee un órgano especial de la superstición, de la ignorancia y de la pereza. Pero ello no es así, el hombre carece de un órgano específico del sentimiento religioso. La religión apareció en el curso del desarrollo histórico.

Por otra parte, seguía, no están en lo cierto quienes consideran que la religión es un fenómeno accidental y que no tiene bases profundas. En tal caso, no habría el menor interés en combatirla. Para que la crítica sea seria y científica hay que admitir que las ilusiones y equivocaciones religiosas tienen causas reales en la vida humana.

La raíz de las ideas religiosas, según Feuerbach, hay que buscarla en las condiciones de vida de los hombres y en la peculiar manera como esas condiciones se reflejan en la conciencia del hombre. Pero en sus investigaciones no se fijó debidamente en el análisis de la situación histórica concreta que da origen a la religión; únicamente trató de poner de relieve las bases antropológicas y psicológicas de las concepciones religiosas. Al mismo tiempo, advertía que no había que confundir su método con el de

[27] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., ed. cit., pág. 351.
[28] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 572.
[29] Ibídem, pág. 573.
[30] Ibídem, pág. 575.

los subjetivistas. A diferencia de estos últimos, no veía en las vivencias psíquicas del hombre las últimas bases de la religión.

Feuerbach trata de explicar la esencia de la religión por la acción que los fenómenos de la naturaleza producen en el hombre. Mas estos fenómenos no se convierten en objeto de la religión en virtud de su correcto reflejo en la psique del hombre. La naturaleza, dice, proporciona únicamente el material, la sustancia para la idea de Dios; la forma que convierte esta primera materia en esencia divina es fruto de la fantasía, de la imaginación. De ahí que viera en la imaginación la causa "teórica" o fuente de las concepciones religiosas.

Una característica de la fuerza religiosa de la imaginación, indica Feuerbach, es que va unida al sentimiento de dependencia entendido en su sentido más amplio, abarcando no ya el miedo, sino el amor, el agradecimiento, el respeto, etc. Finalmente, el reverso del sentimiento de dependencia lo ve en el egoísmo, en la tendencia del hombre a satisfacer sus necesidades y en aspiración a la felicidad. Guiándose por el principio antropológico, el materialista alemán buscaba la clave del secreto religioso "en la naturaleza" del hombre, en sus deseos, aspiraciones y necesidades tomados en abstracto.

La actividad de la imaginación como fuente de las concepciones religiosas, prosigue Feuerbach, consiste en imponer en los fenómenos naturales las fuerzas, aspiraciones y afectos que son propios del hombre. Este deifica la naturaleza en la misma medida en que la humaniza. La religión representa sólo lo que la fantasía aporta al objeto sensible, a lo que existe realmente. En la religión, los ojos sirven al hombre para no ver y convertirse difinitivamente en ciego; la razón, para no pensar y ser rematadamente estúpido.

En las cualidades psíquico-fisiológicas generales del hombre, es decir, en la antropología, Feuerbach trata de encontrar explicación tanto al origen de la religión primitiva como al de la religión "espiritual" del cristianismo. El objeto de las representaciones del hombre primitivo era la naturaleza. Su dios ostenta un carácter concreto, físico: es materializado en imágenes de madera, de piedra, de metal o de cualquier otra figura corpórea. El pagano tenía dioses "nacionales". El cristiano, por el contrario, postula un dios "universal" y único. Mas, a pesar del carácter abstracto del Dios cristiano, dice Feuerbach, tiene la misma procedencia que el dios pagano, deriva de "las entrañas del hombre". Las necesidades y deseos del pagano eran "limitados" y engendraban los limitados dioses politeístas; en el cristiano, por el contrario, las necesidades y los deseos son "ilimitados" y dieron lugar al ilimitado dios del monoteísmo.

La afirmación de que las necesidades y deseos del hombre son lo que en última instancia determina las creencias religiosas. conduce a Feuerbach a su interpretación idealista de la vida social y lo incapacita para explicar acertadamente el origen y la evolución histórica de la religión.

Junto a los argumentos antropológicos abstractos, que son lo principal y lo característico de Feuerbach, encontramos otras explicaciones de las causas que motivan el paso del paganismo a las religiones modernas. Dichas explicaciones ostentan el sello del historicismo.

Feuerbach vincula la aparición de la moderna religión "espiritual" con una organización más compleja de la vida social. Paralelamente a las fuerzas de la naturaleza, dice, en la vida de los pueblos que poseen esta forma de religión adquieren creciente importancia las fuerzas sociales, morales y políticas, la fuerza de la ley, de la opinión pública, del honor y de la virtud. El poder de la naturaleza sobre el hombre va siendo desplazado a un segundo plano por el poder moral, político y civil de la sociedad. El pagano sentía siempre su independencia respecto de la naturaleza, mientras que el hombre que profesa la religión "espiritual" no cesa de sentirse dependiente de las fuerzas sociales.

El brillo del sol, continúa Feuerbach, ciega hasta tal punto al esclavo de la naturaleza que todos los días hace sus oraciones al astro; el esclavo político se halla tan cegado por el brillo de la corona real, que cae de hinojos ante ella como ante una fuerza divina de la que dependiera su existencia. Señor y Dios son para el esclavo conceptos idénticos. Para el cristiano, el rey es Dios, por lo menos en la tierra.

Pero si en teoría el cristiano está convencido de que el monarca es el representante de Dios, en la realidad la idea de Dios como señor único sólo aparece cuando el príncipe ha sometido hasta tal punto al hombre que a éste se le figura el ser más poderoso de todos. El monarca es uno y, por consiguiente, Dios es uno. No es Dios el que creó al hombre —concluye Feuerbach—, sino el hombre el que creó a Dios.

En tales manifestaciones apuntan destellos de una visión histórica de las concepciones religiosas. Ahora bien, como Feuerbach miraba la religión desde un ángulo antropológico, inevitablemente la convertía en una categoría extrahistórica. Consecuencia de este concepto abstracto y naturalista de la esencia de la religión es la actitud ambigua y contradictoria de Feuerbach ante ella. De un lado afirma que el sentimiento religioso no es innato en el hombre; y de otro trata de encontrar un núcleo moral en las creencias religiosas. La religión es para él una manifestación esencialísima de la naturaleza sensible del hombre. Y como lo sensible, a su vez, era tomado como la forma más importante del vínculo social (que deriva una y otra vez de las relaciones entre los sexos), la religión era considerada como forma determinante de dicho vínculo. Feuerbach, según recuerda Engels, realizaba aquí un juego de manos etimológico: como la palabra "religión" proviene del verbo latino "religare" (unir) y en un principio significaba vínculo, en ello ve el "verdadero" sentido de la religión.

Feuerbach desorbitaba hasta tal extremo el papel de la religión que llega a convertirla en la fuerza principal del desarrollo histórico y hace depender de su evolución la división de la historia en épocas.

Proclama Feuerbach la necesidad de acabar con las religiones existentes, pero al mismo tiempo habla de que es precisa una religión "sin Dios" en el centro de la cual se encontrase el mismo hombre. Predica la "deificación" del hombre y de los sentimientos humanos y habla largo y tendido de la santidad de las relaciones entre los sexos, para terminar diciendo que "el hombre es un dios para el hombre". Como no ve las contradicciones de clase ni la opresión de los trabajadores en la sociedad de su tiempo, deja volar la fantasía sobre la unidad divina de la esencia humana en todos los individuos, en todas las épocas y en todos los países.

Cierto es que más tarde, bajo la influencia de Marx y Engels, señaló las inhumanas condiciones de vida de la clase obrera en Inglaterra. No alcanzó, empero, a explicar la desigualdad social, las contradicciones y la lucha que imperaban a su alrededor.

"Al reducir la teología al nivel de la antropología, elevó la antropología hasta la teología,[31] proclamaba. Semejantes afirmaciones de Feuerbach eran una concesión al idealismo y, según se expresa Engels, "es como si se empeñase en concebir la química moderna como la verdadera alquimia".[32]

Feuerbach no explicó acertadamente el origen y la esencia de las creencias religiosas. No alcanzó a ver las raíces sociales y de clase de la religión, los vínculos de ésta con determinado carácter antagónico del desarrollo de la sociedad, con la opresión del hombre por el hombre. En su tesis VII sobre Feuerbach, Marx escribe: "Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un *producto social...*"[33] No pudo convertir la crítica del "cielo" en crítica de la tierra, del derecho, de la política y de las relaciones sociales burguesas en general.

Con todo y con eso, por limitada que fuera su crítica de la religión, atendidas las condiciones de Alemania en aquel entonces, era un fenómeno muy progresivo y representó una etapa importante en la lucha del materialismo y el ateísmo contra el idealismo y la religión.

Su doctrina de la moral también la basa Feuerbach en la antropología. Según él, todos los actos del hombre se ven guiados por su aspiración a la felicidad. El hombre busca todo lo que para él es bueno y evita lo que es malo. Lo bueno despierta en nosotros satisfacción, alegría, entusiasmo; lo malo nos produce un sentimiento de dolor, de pena, de pérdida, de humillación. La sensación es, pues, según Feuerbach, la condición primera de la moral. "La voz de la sensación es el primer imperativo categórico..."[34] Donde no hay sensación no hay diferencia entre felicidad y desgracia, entre alegría y dolor, entre el bien y el mal; no hay moral.

Los moralistas alemanes, y singularmente Kant, dice Feuerbach, se han esforzado para separar la moral de la aspiración a la felicidad propia del hombre. Frente a la hipócrita moral religiosa y ascética presenta él la moral basada en la aspiración del hombre a satisfacer sus necesidades y a alcanzar su felicidad. Es una moral egoísta, añade Feuerbach, mas, a cambio de ello, es también "una moral sana, sencilla, franca y honesta, una moral humana, que penetra en la carne y en la sangre, y no una moral fantástica e hipócrita, santa únicamente en apariencia".[35]

Aun sosteniendo que la moral ha de apoyarse en la aspiración del hombre a satisfacer sus necesidades, al logro de la felicidad, Feuerbach está lejos del egoísmo grosero. Hace distinción entre el egoísmo como base de la moral y el burdo egoísmo, puramente utilitario. La palabra "egoísmo",

[31] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 22.
[32] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 358.
[33] C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. ed. cit., t. II, pág. 378.
[34] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*. t. I. pág. 636.
[35] Ibídem, pág. 624.

explica, no la emplea en el sentido ordinario; tiene el valor de principio filosófico. Suponía él que un egoísmo de este género no se contradice con los intereses sociales de los hombres.

La moral individual, concebida sólo para uno mismo, asegura, es una ficción vacía; cuando fuera del "yo" no hay un "tú", no hay otra persona, no puede hablarse de moral. Esta, cuando es verdadera, "no conoce la felicidad propia sin la felicidad ajena, no conoce ni desea ninguna felicidad aislada, apartada e independiente de la de los demás hombres..., conoce únicamente la felicidad de la camaradería, la felicidad común".[36]

Feuerbach estaba convencido de que las acciones encaminadas a satisfacer las necesidades dictadas por la misma esencia del hombre, son, a la vez, actos altruistas, es decir, dirigidos a asegurar la felicidad común.

Ahora bien, ¿cómo alcanzar esta armonía de los intereses individuales y sociales, de la felicidad y del deber? Fiel a su principio antropológico, Feuerbach suponía que la moral se basa en el amor del hombre al hombre. Y esta moral "antropológica" le movía a considerar la desigualdad social como una eventual desviación de la "verdadera" naturaleza humana. La desigualdad social, el mal social, la lucha de clases eran reducidos así a un concepto aleatorio, a algo que se podía eliminar mediante la instrucción y la "nueva religión", es decir, el amor entre el "yo" y el "tú". Imaginábase que esa "moral del amor" era bastante para superar la injusticia social.

La ética de Feuerbach no puede ser más abstracta. Se halla desvinculada de toda la complejidad que significan las contradicciones de la vida social, la lucha de clases y el proceso histórico. Su punto de partida es el hombre fuera de la historia y fuera de las clases, con una "naturaleza" inmutable. Según Engels, esa teoría moral "sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias, razón por la cual no es aplicable nunca ni en ninguna parte".[37]

Por razonables que sean las objeciones de Feuerbach contra la hipócrita ética especulativa idealista, la que él propugna no brinda para regenerar la sociedad otro recurso que el amor universal. Hay que recordar que Feuerbach preconizaba el amor en una época de batallas de clase del proletariado contra la burguesía. De ahí la dura réplica que tales concepciones éticas encuentran en los fundadores del marxismo. "...El amor es en Feuerbach el hada maravillosa que ayuda a vencer siempre y en todas partes... y esto en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario, y volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros, abrazaos sin distinción de sexos ni de posición social. ¡Es el sueño de la reconciliación universal!"[38]

La doctrina ética de Feuerbach, con su "amor universal", apartaba en realidad a los trabajadores de la lucha revolucionaria contra la sociedad capitalista. "...La moral de Feuerbach está cortada a la medida de la

[36] L. Feuerbach, *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 621.

[37] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*... C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 358.

[38] Ibídem.

actual sociedad capitalista, aunque su autor no lo quisiese ni lo sospechase."[39]

Esta doctrina ejerció influencia negativa sobre el movimiento socialista de la década del 40. Carlos Grün y otros "socialistas verdaderos", título que ellos se daban a sí mismos, proclamaron también el amor universal y la paz entre los hombres, a la vez que combatían el odio de clase a los explotadores y la lucha revolucionaria.

Feuerbach no supo aplicar el materialismo al estudio de la vida social, fue un idealista "por arriba" y no pudo comprender la marcha real del proceso histórico. El hombre y la sociedad humana eran interpretados por él con un criterio naturalista. El individuo no era sino el conjunto de determinadas cualidades fisiológicas y morales. En los casos en que el filósofo quiere explicar los fenómenos sociales partiendo principalmente de la fisiología, llega inevitablemente a conclusiones naturalistas y se le escapan las leyes específicas del desarrollo social.

Feuerbach aspiraba a convertir la antropología en principio filosófico universal. Pero tal principio conducía inevitablemente al idealismo. "En la medida en que Feuerbach es materialista —indicaban Marx y Engels—, no aparece en la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista."[40] Según palabras de Marx, Feuerbach hacía más hincapié en la naturaleza y se apoyaba muy poco en la política.

El materialismo de tipo antropológico es muy limitado; no va más allá de la solución materialista del problema fundamental de la filosofía. Todo intento de extenderlo a la sociedad, es decir, de explicar la sociedad partiendo de abstractas e inmutables cualidades físicas y espirituales del hombre, conduce forzosamente a conclusiones idealistas y a la metafísica.

Feuerbach dice, y con razón, que "el ser determina la conciencia", pero su visión antropológica no le dejaba advertir que el ser del hombre es el ser social, el sistema de sus relaciones de producción, y que la conciencia no es ni más ni menos que el reflejo de la vida social. Más aún, al revestir las relaciones sociales con una envoltura ético-religiosa, Feuerbach deformaba el proceso histórico y no veía la lucha de clases en la historia de la sociedad.

Marx y Engels reprochaban a Feuerbach "que no llevó el materialismo hasta el fin, que renegó del materialismo por los errores de algunos materialistas, que combatió a la religión para regenerarla o inventar una religión nueva, que no supo, en sociología, deshacerse de la frase idealista y llegar a ser materialista".[41]

Feuerbach quiso construir la doctrina del "comunismo" apoyándose en su filosofía antropológica. Pero no comprendía qué es el comunismo, no veía su esencia histórica concreta y revolucionaria. "La contemplación de la naturaleza —escribe— hace al hombre comunista, es decir, librepensador y generoso."[42]

No advertía que el comunismo es un producto de relaciones económicas reales y que va unido a la lucha de clase del proletariado. Feuerbach

[39] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*... C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 358.
[40] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. esp., ed. cit., pág. 47.
[41] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 293.
[42] L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, t. X, Stuttgart, 1911, pág. 7.

"no nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales... No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible... —escribían Marx y Engels—, razón por la cual se ve obligado a ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una «concepción más alta» y a la ideal «compensación dentro del género»; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad, y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical, tanto de la industria como de la organización social".[43]

Las concepciones políticas de Feuerbach nos lo presentan como un representante de los círculos democráticos más radicales de la burguesía alemana a mediados del siglo XIX, de unos medios que se hallaban interesados en el logro de las libertades democrático-burguesas. Aborrecía el Estado monárquico, "donde todo depende de la merced y la arbitrariedad del autócrata...".[44] El "origen divino" del poder real es, según él, un completo absurdo. El Estado es obra de los hombres y existe porque así lo quieren y lo desean éstos.

La monarquía absoluta es un "Estado inmoral". Por ello defiende el régimen republicano, en pro del cual esgrime un argumento en él característico: la "naturaleza del hombre". Feuerbach no aspiraba a la supresión de la propiedad privada. Quería únicamente que fuesen propietarios todos, y no sólo contadas personas.

El punto flaco de las concepciones político-sociales de Feuerbach estribaba en que su lucha contra el feudalismo la mantuvo en un plano puramente teórico, con total indiferencia hacia la política y la actuación práctica. No obstante, su labor en pro de la liberación de la conciencia de los hombres, oprimida por el idealismo y por las creencias religiosas, contribuyó al desarrollo de las ideas, entonces progresivas, acerca de las libertades y derechos democrático-burgueses entre la parte avanzada de la sociedad alemana.

El papel de Feuerbach es singularmente valioso en cuanto al progreso espiritual de su pueblo, por lo que se refiere a su enérgica lucha contra la ideología teológico-religiosa y la filosofía idealista que durante varios siglos venían imperando en Alemania. La crítica que Feuerbach hizo de las lacras de su sociedad, de la actitud servil de las clases pudientes ante el despotismo y la fuerza bruta y de su hipocresía e inclinación hacia el misticismo y el oscurantismo, la lucha que sostuvo por el progreso social y la instrucción y por el materialismo, conservan su valor hasta el momento presente.

Siguiendo las huellas de Lessing, Schiller y Goethe, de la brillante pléyade de los enciclopedistas alemanes, Feuerbach dio un vigoroso impulso a la cultura progresiva de su país; siguiendo a Kant, Fichte y Hegel. desarrolló la filosofía clásica alemana.

La doctrina materialista de Feuerbach es uno de los mejores elementos que el pensamiento avanzado haya podido legar al pueblo alemán. De ahí que todas las fuerzas que en Alemania aman la libertad se muestren ahora legítimamente orgullosas de su glorioso compatriota.

[43] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. esp., ed. cit., pág. 47.
[44] L. Feuerbach. *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 643.

La profunda huella de Feuerbach no se circunscribe a la historia intelectual de Alemania: su filosofía materialista tuvo excelente acogida entre los mejores hombres de otros pueblos. Así ocurrió en Rusia. Los demócratas revolucionarios rusos —Herzen, Ogariov, Belinski, Dobroliúbov, Chernishevski— estudiaron sus obras, vieron en él un aliado en la lucha contra la reacción social y espiritual. Según Chernishevski, Feuerbach era un pensador "que poseía nociones absolutamente justas de las cosas".[45]

La filosofía materialista de Feuerbach cumplió sobre todo un papel histórico universal por el hecho de que, junto a otras doctrinas filosóficas y sociales, fue una de las fuentes teóricas del marxismo. Según Lenin, el valor del sistema de Feuerbach hay que buscarlo "en el hecho de que hubiera roto de un modo resuelto con el idealismo de Hegel y proclamado el materialismo...".[46] Sus ideas materialistas ejercieron una "acción liberadora" sobre los contemporáneos, entre ellos Marx y Engels, y aceleraron su paso al materialismo.

Engels dice refiriéndose al significado de la filosofía de Feuerbach en la preparación del materialismo dialéctico: "Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Esta obra pulverizó de un golpe la contradicción,[47] restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el «sistema» (de Hegel. *Red.*) saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro podemos formarnos una idea de ella."[48]

Marx, Engels y Lenin tuvieron en gran estima el significado histórico de Feuerbach en el desarrollo del materialismo; en él veían a una eminente figura de la filosofía clásica alemana y a uno de los precursores filosóficos directos del marxismo.

•

La filosofía clásica alemana, es decir, las doctrinas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel y la filosofía materialista de Feuerbach, significan una valiosa aportación al pensamiento teórico de la humanidad entera. Los clásicos de la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX expresaban, en útima instancia, la ideología de las distintas capas de la burguesía de su país; sus concepciones se hallaban objetivamente al servicio del desarrollo capitalista de Alemania. En su labor se apoyaban en la experiencia histórica del desarrollo social de los países

[45] N. G. Chernishevski, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, Moscú, 1951, página 713.

[46] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo* (recopilación de artículos), trad. esp., pág. 12.

[47] Se refiere a las discrepancias y discusiones en el seno del campo hegeliano.

[48] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 342.

europeos avanzados, y singularmente en la experiencia de Inglaterra y Francia. La filosofía clásica alemana era un reflejo de los aires de liberación traídos por la revolución francesa, pero un reflejo deformado por una burguesía débil, atrasada y nacionalmente dividida, que buscaba el compromiso con las fuerzas del feudalismo para llevar a cabo las tareas de la transformación burguesa del país. Esto determina en grado considerable el carácter conservador de las doctrinas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, que iban dirigidas contra el materialismo —principalmente contra el materialismo francés del siglo XVIII—, y también los rasgos reaccionarios de sus concepciones político-sociales, sobre las que ejercía su marcada influencia la ideología de los nobles feudales que detentaban el poder.

Las doctrinas filosóficas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, sobre todo de este último, significan un balance, realizado con un criterio idealista, de lo conseguido hasta entonces en filosofía, sociología y ciencias positivas. Así, el reflejo de los más importantes cambios económico-sociales y la peculiar síntesis de los avances científicos condicionan el desarrollo de la dialéctica como método, de la teoría del conocimiento y de la lógica, lo cual constituye lo mejor que la filosofía clásica alemana se apuntó en su haber. Pero aun proclamando el carácter universal del desarrollo, los dialécticos idealistas alemanes se referían principalmente al desarrollo del conocimiento, sin ver en él el reflejo de la realidad objetiva que existe fuera e independientemente del conocimiento. Manifiéstanse contra el carácter contemplativo del materialismo metafísico —que consideraba la conciencia como proceso pasivo de acción de los objetos sobre el hombre y no tomaba en consideración el valor cognoscitivo de la acción del hombre sobre los objetos— y estudiaron el problema del aspecto activo, subjetivo, del conocimiento, del valor que en el proceso de éste tienen las formas o categorías lógicas. Pero todo ello no podía encontrar una acertada solución científica en las doctrinas idealistas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, a quienes, no obstante, corresponde el mérito de haber planteado estos y otros problemas cardinales de la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica.

Kant, como fundador de la filosofía clásica alemana, plantea el problema del origen de los conceptos lógicos fundamentales (categorías), de su lugar en el pensamiento científico y del papel de la actividad subjetiva en el proceso del conocimiento.

La doctrina de Kant contiene en germen el planteamiento dialéctico de los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento: señala la diferencia cualitativa que media entre el pensamiento y la percepción sensible, habla de la necesidad de la lógica dialéctica y pone de relieve la esencia antinómica (contradictoria) de las categorías que caracterizan al mundo como un todo único.

Pero Kant, que niega la posibilidad de derivar los conceptos generales de la percepción sensible del mundo exterior y que no comprende la transición dialéctica de las percepciones sensoriales al pensamiento teórico, desemboca en una interpretación agnóstica e idealista subjetiva del contenido y de la propia forma de la ciencia.

Fichte trata de superar la contradicción del sistema kantiano; es él quien plantea el carácter dialéctico de la acción mutua del sujeto y el ob-

jeto, de la teoría y la práctica, de la conciencia y el ser. Pero al prescindir la doctrina kantiana de la "cosa en sí", que encerraba un elemento materialista —la admisión de la realidad objetiva que existe fuera de la conciencia y con independencia de ella—, Fichte cae en el idealismo subjetivo y, por tanto, no alcanza a resolver el problema que había planteado. No obstante, a pesar de este defecto sustancial de su doctrina, Fichte va más allá que Kant en la comprensión de las relaciones entre el sujeto y el objeto. A diferencia de Kant, comprende el yo no sólo como conciencia, sino también como voluntad, tratando de unir el conocimiento y la actividad que transforma (y según él que crea) los objetos sometidos a conocimiento. Mientras que en Kant la unidad trascendental de la apercepción se concibe como identidad metafísica de la conciencia del sujeto, Fichte incorpora al concepto de sujeto el proceso de desarrollo. Las contradicciones que desde el punto de vista de Kant son inevitables y que prueban únicamente la impotencia de la razón para alcanzar el mundo de las "cosas en sí", son consideradas en la doctrina de Fichte como fuerza motriz del proceso de autoconocimiento que él presenta como proceso de desarrollo de la propia naturaleza y de la vida social.

En el primer período de su actividad, Schelling trató de superar críticamente el agnosticismo de Kant y el idealismo subjetivo de Fichte.

Para esta empresa Schelling se apoya en el idealismo objetivo; adversario como era de la concepción materialista, interpreta la naturaleza como el estado inconsciente de cierto espíritu universal que poco a poco, en un proceso de desarrollo dialéctico, adquiere conciencia y crea el intelecto humano. Schelling admite que la conciencia y el ser, el sujeto y el objeto, son en última instancia idénticos. Pero esta identidad (que él trata de interpretar dialécticamente, como algo que contiene en sí el desarrollo que se convierte en contradicción) la entiende como el estado inconsciente del espíritu universal, y es la base para una comprensión mística y antiintelectual de la realidad.

Un puesto eminente en el desarrollo de la dialéctica corresponde a Hegel, gran figura de la filosofía clásica alemana, quien, aunque sobre una falsa base idealista, formuló los rasgos principales del método dialéctico. Según nos dice Marx, "la mistificación que la dialéctica sufre en manos de Hegel no impidió que fuera él precisamente quien diera el primer cuadro completo y consciente de sus formas generales de movimiento. En Hegel la dialéctica está cabeza abajo. Hay que colocarla de pie para, por debajo de la envoltura mística, descubrir su núcleo racional".[19]

Hegel somete a una profunda crítica el agnosticismo de Kant, el idealismo subjetivo de Fichte y las tendencias antiintelectuales de Schelling; partiendo del idealismo objetivo, trata de probar la existencia de la "idea absoluta", independiente de la conciencia individual, que al adquirir conocimiento de sí misma da lugar al proceso de desarrollo de la naturaleza y de la sociedad. A pesar de su mistificación del desarrollo dialéctico y del pensamiento lógico, Hegel adivinó genialmente la unidad de la dialéctica objetiva y subjetiva, y, si bien apoyándose en falsas posiciones idealistas, enunció la tesis de la coincidencia de la dialéctica, la lógica y la

[19] C. Marx, *El Capital*, trad. esp. de Wenceslao Roces, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1959, pág. 24.

teoría del conocimiento. En su *Lógica*, con una dialéctica idealista, investiga Hegel el proceso de conocimiento, oponiendo la lógica dialéctica a la formal y demostrando la necesidad del método dialéctico en la ciencia.

Dentro de la doctrina de Hegel, la dialéctica es progresiva y el sistema es conservador. La contradicción entre el método y el sistema preside toda su filosofía y conduce a la inevitable deformación no sólo del cuadro real del mundo y del conocimiento, sino también de los principios dialécticos que el propio Hegel proclama. En esta contradicción, lo mismo que en las reaccionarias conclusiones políticas a que Hegel se mostraba inclinado, se revela la ambigua situación de la burguesía alemana, sus deseos de llegar a un compromiso con las fuerzas del feudalismo y hasta su servilismo ante ellas. Las reaccionarias concepciones político-sociales de la filosofía idealista de Fichte, Schelling y Hegel —sobre todo en el último período de su actividad— reflejan la actitud negativa de las capas conservadoras de la burguesía alemana hacia la revolución francesa y hacia el movimiento revolucionario en general.

A Feuerbach, el último representante de la filosofía clásica alemana, corresponde el mérito de haber sometido a crítica las doctrinas idealistas de Hegel y de sus predecesores; también infundió nueva vida al materialismo y al ateísmo, continuando y ampliando las mejores tradiciones de los siglos XVII y XVIII. El gran pensador alemán opone a los sistemas especulativos de la filosofía idealista (u "oscurantismo refinado") la concepción materialista de la naturaleza y de la materia, la teoría sensualista materialista del conocimiento. Se acerca a la solución acertada del papel de la práctica en el conocimiento, mas no pudo ver que la producción material es la forma fundamental de esa actividad práctica. En su conjunto, el materialismo de Feuerbach era limitado, ostentaba un carácter contemplativo, metafísico y antropológico y se combinaba con una concepción idealista de la sociedad. Feuerbach rechaza el idealismo de Hegel, pero no comprende su dialéctica, no asimila su "médula racional". Su crítica de la religión es más profunda que la de los materialistas franceses que le precedieron, aunque cae en el error de querer crear una religión sin Dios, de interpretar en un sentido ético-religioso las relaciones mutuas de los hombres y de éstos con la naturaleza. La filosofía de Feuerbach no llega a superar, pues, las fundamentales limitaciones inherentes al materialismo metafísico del siglo XVIII.

La filosofía clásica alemana tiene el valor histórico de haber sido una de las fuentes teóricas del marxismo, al plantear los problemas esenciales de la concepción dialéctica de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento, cuya solución constituye el contenido fundamental de la filosofía marxista. El desenvolvimiento de la filosofía clásica alemana puso de relieve no ya la inconsistencia de la solución que el idealismo da a esos problemas, sino también la limitación metafísica del viejo materialismo, incapaz (como lo demuestra el ejemplo de Feuerbach) de proporcionar una concepción científica, dialéctica, de la realidad y de las leyes de su conocimiento.

Tales son los rasgos principales de la filosofía clásica alemana y de su papel histórico.

Como consecuencia de la evolución del pensamiento filosófico se echaba aún más de ver la necesidad de una forma nueva y dialéctica del meterialismo. "Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII

—dice Lenin—, sino que imprimió un nuevo impulso a la filosofía. La enriqueció con las adquisiciones de la filosofía clásica alemana, especialmente del sistema de Hegel, que, a su vez, condujo al materialismo de Feuerbach. La más importante de estas adquisiciones es la *dialéctica*." [80]

[80] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, pág. 166.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN INGLATERRA Y FRANCIA DURANTE EL PERIODO DE FORTALECIMIENTO DEL CAPITALISMO. EL SOCIALISMO UTOPICO EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL. SIGNIFICACION FILOSOFICA DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE LAS CIENCIAS NATURALES

(PRIMERA MITAD Y MEDIADOS DEL SIGLO XIX)

Después de la revolución burguesa de 1789-1794 en Francia, la mayoría de los países europeos entran en un período de consolidación y de rápido desarrollo del capitalismo.

A la revolución industrial de Inglaterra sigue la de Francia: se observa una gran expansión de la industria, aumenta el número de obreros y se agudizan las contradicciones de clase entre el proletariado y la burguesía. Esta última, atemorizada por las continuas acciones revolucionarias de las masas populares, acaba por unirse con la aristocracia feudal. La ofensiva de la burguesía contrarrevolucionaria sobre los trabajadores condujo al golpe del 18 Brumario (9 de noviembre de 1799).

La situación de las masas del pueblo no podía ser más calamitosa. La explotación feudal había sido sustituida por la inhumana explotación capitalista. "Comparadas con las brillantes promesas de la Ilustración, las instituciones políticas y sociales instauradas por el «triunfo de la razón» resultaron un mal, unas tristes y decepcionates caricaturas." [1]

La llegada de Napoleón al poder consolidó el dominio de la burguesía, mas, al mismo tiempo, la contrarrevolución bonapartista preparaba el terreno para la restauración del absolutismo. A partir de 1815 "los aristócratas feudales dirigen todos los gabinetes desde Londres hasta Nápoles y desde Lisboa hasta San Petersburgo".[2]

La Santa Alianza, instituida en 1815, había de aplastar por cualquier medio, sin detenerse ni ante la intervención militar, los movimientos revolucionarios en cualquier país de Europa y restablecer la monarquía absoluta. En 1821 las tropas austríacas sofocaron la revolución en Nápoles y el Piamonte. La intervención militar de Francia aplastó en 1823 el movimiento revolucionario de España.

Mas la liberación de Grecia del yugo turco significaba ya un golpe sensible contra la Santa Alianza, al agudizar las contradicciones en el

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp. de W. Roces, México, D. F., 1945, pág. 262.
[2] F. Engels, *La situación en Alemania*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed. rusa, t. II, Moscú, 1955, pág. 547.

seno de esta reaccionaria organización. La revolución de julio de 1830 en Francia y la que le sigue en Bélgica significan, de hecho, su derrumbamiento.

Al advenir la Restauración en Francia, los ultrarrealistas propugnan por la vuelta al régimen feudal del absolutismo. Los intereses de la gran burguesía agraria, que se había enriquecido en el período revolucionario y posrevolucionario, y en parte también los intereses de la burguesía industrial, estaban defendidos por los realistas constitucionalistas, que contaban además con el apoyo de los altos funcionarios.

Después de la revolución de 1830 el poder pasa de nuevo a manos de la gran burguesía. La revolución de Julio no trajo a las masas populares las libertades democráticas. El desarrollo del capitalismo en las dos décadas que siguen incrementó la explotación del proletariado y de las masas trabajadoras no proletarias, empeoró la situación de los obreros y campesinos y acarreó la agudización de las contradicciones entre la gran burguesía y los terratenientes y las clases trabajadoras, abocando a un nuevo ascenso de la oleada revolucionaria y, en última instancia, a la revolución de 1848.

En Inglaterra, durante la primera mitad del siglo XIX se agudizan las contradicciones antagónicas del capitalismo y se incrementa la explotación del proletariado por la burguesía, que había acumulado nuevas calamidades sobre las espaldas de las clases trabajadoras.

La guerra que Inglaterra mantuvo contra Francia entre 1793 y 1815 le ayudó a eliminar a los rivales más peligrosos de su industria y de su comercio marítimo. Pero inmediatamente después de las guerras napoleónicas el país atraviesa por un período de estancamiento económico, con el consiguiente malestar entre los obreros y, en general, entre las capas pobres de la ciudad y del campo.

El intenso auge de la industria capitalista, que se inicia de nuevo hacia 1820, contribuye a vigorizar la actividad política de la burguesía fabril. Tratábase ante todo de alcanzar la reforma del sistema electoral, pues la oligarquía parlamentaria se basaba en una ley que únicamente concedía el derecho de voto al cuatro por ciento de la población.

La revolución de Julio infundió ánimos a los partidarios de las transformaciones burguesas, y en 1832 implantóse en Inglaterra la reforma parlamentaria, que venía a robustecer las posiciones de la gran burguesía. La nueva ley electoral no significó ventaja alguna para los obreros, a la vez que las crisis económicas y las malas cosechas empeoraban aún más la situación de los trabajadores. Esto aceleró la aparición del movimiento cartista, al que Lenin califica de "primer movimiento proletario y revolucionario, amplio, verdaderamente de masas, estructurado políticamente. . ." [3]

La evolución del pensamiento filosófico, sociológico y científico en Inglaterra, Francia y otros países económicamente desarrollados de Europa presenta características propias en el período del triunfo y afianzamiento del capitalismo.

Una de esas características es que se incrementa el proceso de des-

[3] V. I. Lenin, *La Tercera Internacional y su lugar en la historia*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 592.

composición de la filosofía burguesa, cuyas principales orientaciones tratan de "argumentar" y perpetuar el régimen capitalista triunfante. Cuando la burguesía aspiraba al poder, sustentaba teorías filosóficas y político-sociales progresivas a la sazón, pues para el logro de sus propósitos había de suprimir el viejo régimen feudal y superar la ideología en que éste se apoyaba. Mas cuando se convierte en clase dominante, las doctrinas filosóficas en que sus concepciones tomaban cuerpo sufrieron grandes cambios. Muchos filósofos, que no hacían sino reflejar los intereses y el sentir de la burguesía llegada al poder, se dedicaron a crear toda clase de sistemas en los que se venía a repetir, en uno u otro tono, las anteriores tendencias idealistas.

Al mismo tiempo, se dibujaron más netamente las diferencias de grupo en el seno de la filosofía burguesa, consecuencia esto de la diferenciación producida dentro de la propia burguesía; sus capas altas se habían convertido en una fuerza conservadora y contrarrevolucionaria, mientras que algunos intelectuales avanzados de esta clase mostraban ciertas simpatías hacia los trabajadores. Paul Lafargue describió con brillante pluma este proceso de descomposición de la filosofía burguesa en los países del capitalismo triunfante. "La victoria definitiva de la burguesía en Inglaterra y Francia —dice— produjo una completa revolución en el pensamiento filosófico: las teorías de Hobbes, Locke y Condillac, que ocupaban un lugar tan honroso, fueron derrocadas; no se las consideraba dignas ni de refutación, y se citaban únicamente deformadas y con alteraciones. como ejemplo de los errores en que cae la inteligencia humana cuando se sale del camino del Señor. La reacción fue tan lejos que, bajo Carlos X (1824-1830), incluso la filosofía de los sofistas del espiritualismo era considerada como sospechosa." [1]

En Francia y en Inglaterra se propaga el positivismo, que, so capa de defender los conocimientos positivos, proclamaba el abandono de la filosofía materialista científica. No sólo los idealistas manifiestos, sino también muchos positivistas se incorporan al campo de la religión, unos abiertamente y otros en forma un tanto velada. Algunos filósofos positivistas esgrimen argumentos teóricos en defensa y justificación del orden capitalista.

Otra característica del pensamiento teórico de este período es que en los países del capitalismo triunfante —y sobre todo en Francia e Inglaterra— el aumento de las contradicciones sociales y de las calamidades que sufrían las masas populares dan lugar a la difusión de las ideas del socialismo utópico, en las cuales encontraba un reflejo la protesta de las masas trabajadoras oprimidas, que no se habían incorporado aún a la lucha revolucionaria contra el capitalismo, contra la explotación a que éste las sometía. Los grandes socialistas utópicos (Saint-Simon, Fourier y Owen) sometieron a dura crítica el sistema capitalista, al que enfrentaban ideas socialistas carentes aún de madurez.

En los primeros decenios del siglo XIX el socialismo utópico era una teoría político-social y filosófica progresiva. Los grandes socialistas utópicos hicieron una crítica demoledora del capitalismo, recogieron la aspi-

[1] P. Lafargue, *El determinismo económico de Carlos Marx*, trad. rusa, Moscú-Leningrado, 1928, págs. 53-54.

ración de los trabajadores, que querían establecer una sociedad nueva. socialista, y trazaron un esbozo de este futuro socialista. Esto los convierte en predecesores del socialismo científico. "El socialismo teórico alemán —escribe Engels— jamás olvidará que se sostiene sobre los hombros de Saint-Simon, Fourier y Owen, tres pensadores que, a pesar del carácter fantástico y de todo el utopismo de sus doctrinas, figuran entre las mentes más grandes de todos los tiempos, habiéndose anticipado genialmente a una infinidad de verdades cuya exactitud estamos demostrando ahora de un modo científico." [5]

Los socialistas utópicos trataban de dar base teórica a las tareas ya maduras de transformación de la sociedad. de sustituir el injusto régimen de explotación por otro nuevo —socialista—, aunque no viesen las vías reales por las que se pudiera llegar a esa transformación radical del sistema capitalista.

Otra característica, en fin. del desarrollo de la ciencia y la cultura en este período la tenemos en los grandes avances científicos, que eran consecuencia directa del progreso de la gran industria y de la técnica. Los éxitos de la ciencia exigían generalizaciones filosóficas, y éstas las podían dar el materialismo científico y el método dialéctico. Mas a diferencia del siglo XVIII, durante la primera mitad del XIX los ideólogos de la burguesía llegada al poder renuncian a cuanto de progresivo se consigue en el campo de la filosofía, renuncian al materialismo y a la dialéctica.

"A la vez que el hegelianismo, lanzaron por la borda la dialéctica, y precisamente en el justo momento en que el carácter dialéctico de los procesos de la naturaleza se imponía irresistiblemente y cuando, por ello. sólo la dialéctica podía ayudar a las ciencias naturales a salvar las dificultades teóricas. Como consecuencia de ello, de nuevo cayeron como víctimas inermes bajo el poder de la vieja metafísica." [6]

Todo esto pone enfrente las orientaciones idealistas y metafísicas, que imperaban en la filosofía burguesa de aquel tiempo, y la tendencia materialista y dialéctica de las ciencias naturales.

La filosofía idealista burguesa de la primera mitad del siglo XIX influye perniciosamente sobre el pensamiento teórico de los investigadores, a los que empuja a sacar conclusiones reaccionarias de los últimos descubrimientos y aparta del fiel método científico en el estudio de la naturaleza. "Cualquiera que sea la actitud que adopten los naturalistas —escribe Engels—, sobre ellos impera la filosofía. El problema se reduce a saber si desean que los domine cualquier detestable filosofía a la moda o si quieren guiarse por una forma del pensamiento teórico que se base en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas." [7]

Era apremiante la necesidad de dar una base filosófica a los nuevos descubrimientos científicos, de elaborar una concepción dialéctica científica de la naturaleza. Tal era una de las tareas más importantes de la filosofía en la primera mitad del siglo XIX.

[5] F. Engels, *Prefacio a "La guerra campesina en Alemania"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. I. Moscú, 1951, pág. 609.
[6] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. trad. rusa. Moscú, 1955. pág. 23.
[7] Ibídem, pág. 165.

1. El socialismo utópico en Francia, Inglaterra y Alemania

A principios del siglo XIX aparecen los sistemas socialistas de los grandes utopistas Saint-Simon y Fourier en Francia, y de Owen en Inglaterra. A Francia le corresponde el primer papel en este momento de la historia, que es el período de expansión de las ideas socialistas y del comienzo de la lucha de clase del proletariado.

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de toda la primera mitad del XIX, Francia no sólo vive, como ningún otro país, una vida extraordinariamente tormentosa, rebosante de movimientos políticos y sociales, de acontecimientos y de ideas, sino que, según palabras de Lenin, "difundía por toda Europa las ideas del socialismo".[8]

En este país y en estas condiciones se desenvuelve la labor teórica de dos grandes figuras de la sociología anterior a Marx, clásicos del socialismo utópico: Saint-Simon y Fourier. Ni ellos ni sus adeptos se llamaban socialistas, y la palabra "socialismo" aplicada al régimen basado en la socialización de los medios de producción apareció sólo en las obras de Owen hacia 1835, cuando Saint-Simon y Fourier habían dado cima a su labor teórica. Sin embargo, nadie como éstos, ninguno de los socialistas utópicos abarcó con tal amplitud y profundidad los problemas históricos, filosóficos y económicos relacionados con la crítica del régimen de su tiempo y con los proyectos de organización de la sociedad futura.

Los grandes socialistas utópicos tienen de común que, al igual que los hombres de la Ilustración francesa, querían establecer el "reino de la razón" y de la "justicia eterna". Pero la idea que ellos tienen del "reino de la razón" es muy distinta de cuanto la Ilustración propugnaba.

Los socialistas utópicos empezaban por afirmar que el régimen burgués —que es a lo que en la práctica se había reducido el "reino de la razón" de los enciclopedistas— era tan irrazonable e injusto como el feudalismo y, por tanto, había de ser reemplazado lo mismo que lo fue este último.

Era necesario, según proclamaban, dispersar las tinieblas políticas y morales y, sobre las ruinas de unas ciencias falsas, erigir la teoría de la armonía universal.

Las ideas socialistas de Saint-Simon y Fourier reflejaban las aspiraciones de los trabajadores, que querían sacudirse el yugo de la explotación capitalista. Pero "por aquel entonces el régimen capitalista de producción, y con él el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, no había salido aún de su fase incipiente... Sus teorías incipientes no hacían más que reflejar el estado de inmadurez de la producción capitalista, la incipiente situación de clase. Se quería sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas embrionarias de la época".[9]

Los socialistas utópicos no comprendían el papel creador de las masas populares en la historia, la misión revolucionaria del proletariado como

[8] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas,* trad. esp., t. I, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958, pág. 280.

[9] F. Engels, *Anti-Dühring,* trad. esp., ed. cit., págs. 262-263.

sepulturero del capitalismo y constructor del socialismo. Ni Saint-Simon ni Fourier se hallaban unidos a ningún movimiento revolucionario; más aún, evitaban todo contacto con él. Unicamente Roberto Owen, en un período posterior y en unas condiciones como las que ofrecía Inglaterra —el país capitalista más avanzado entonces—, trató hasta cierto punto de vincular las transformaciones socialistas con el movimiento obrero, aunque también él se sentía ajeno a la lucha revolucionaria.

No obstante, el socialismo utópico fue hasta 1845 aproximadamente la concepción político-social más progresiva de todas cuantas en ese período nos encontramos.

La doctrina filosófica de los socialistas utópicos se apoyaba principalmente en la tradición materialista de Bacon, Descartes y Locke, en los avances de las ciencias naturales y en la "tendencia socialista del materialismo" de que habla Marx.

Mientras que la filosofía burguesa de Inglaterra, Francia y Alemania se mostraba hostil en la primera mitad del siglo XIX a las ideas progresivas de la anterior centuria, el socialismo utópico se nos presenta, según palabras de Engels, "como un sistema que linda con el materialismo francés".[10]

Los materialistas y los ilustrados del siglo XVIII eran ideólogos de la burguesía, entonces revolucionaria. Con su crítica del régimen feudal, del idealismo y la religión allanaron el camino al capitalismo en ascenso. Pero entre las ideas que los materialistas e ilustrados esgrimen, aun sin ellos quererlo, se forjaban armas para unas más amplias reivindicaciones sociales. Directa o indirectamente, se formulan las bases teóricas y lógicas no sólo de las aspiraciones políticas de la burguesía, sino también de reivindicaciones más radicales de las masas, deseosas de libertad. De ahí que el materialismo francés fuese la fuente de las ideas del socialismo utópico y del comunismo del siglo XIX; de ahí también que la igualdad política preconizada por Rousseau y otros hombres de la Ilustración francesa anunciara ya la igualdad social postulada más tarde.

Importancia singular en cuanto a la preparación de las ideas del socialismo utópico tuvo la tesis de Locke, desarrollada por los materialistas franceses, de que el hombre y su carácter son un producto del medio, de la educación. También tuvo influencia sobre los socialistas utópicos la doctrina político-social y filosófica de Helvecio.

Los materialistas franceses del siglo XVIII eran idealistas en cuanto a la interpretación de los fenómenos de la sociedad. Esta limitación no consiguieron tampoco superarla los socialistas utópicos. Pero el materialismo francés creó las premisas para la aparición de ideas relativas a la desaparición de las fuentes sociales de la delincuencia, a la necesidad de armonizar los intereses del individuo y de la colectividad, y de asegurar un horizonte vital para que las necesidades humanas pudieran verse satisfechas. De la doctrina de los materialistas franceses se desprendía lógicamente: "Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente."[11]

[10] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp., ed. cit., pág. 18.

[11] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. esp. de W. Roces, Editorial Grijalbo, 1958, pág. 197.

De estas conclusiones de los materialistas franceses deriva Fourier sus construcciones teóricas.

También Owen trató de aplicar la doctrina acerca de la influencia que ejercen sobre el hombre las condiciones que le rodean a lo largo de toda su vida, y especialmente en el período de su desarrollo.

Marx habla del socialismo y comunismo utópico francés e inglés como de un materialismo práctico. Hace ver que "los comunistas franceses más científicos, *Dézamy*, *Gay* y otros, desarrollan... la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo*".[12]

Los socialistas utópicos, y en particular Fourier, que siguen adelante por la ancha ruta del pensamiento teórico de su tiempo, critican duramente a sus predecesores, a los hombres de la Ilustración, a quienes acusan de no comprender acertadamente el "régimen racional", y de defender un "egoísmo sensato", etc.

En aquel tiempo en que no había una verdadera ciencia social, en que sólo algunos pensadores eminentes intuían apenas la existencia, el sentido y el valor de las leyes histórico-sociales, los grandes utopistas plantearon este problema con toda agudeza.

Su crítica de la sociedad capitalista no fue superada por nadie hasta la llegada de Marx. Con toda la pasión de que eran capaces, buscan la transformación de la sociedad sobre principios nuevos, socialistas; mas como no eran revolucionarios proletarios, no podían alcanzar sus propósitos.

El significado de su aportación teórica —en la que tenemos a una de las fuentes del marxismo— viene definido por la circunstancia de que el pensamiento avanzado de la humanidad enunciaba los problemas candentes de su tiempo y del futuro desarrollo, problemas a los que sólo el marxismo habría de dar respuesta.

El primer socialista utópico crítico de Francia en el siglo XIX es Saint-Simon.

Claudio Enrique de Saint-Simon (1760-1825) nació en París. Por su origen pertenecía a la nobleza.

A los diecinueve años tomó parte en la guerra de independencia norteamericana.

En la primera etapa de la revolución burguesa de 1789-1794 mostró su solidaridad con ésta: declaróse partidario de la "igualdad", defendió la libertad política y pidió a la Asamblea Nacional la supresión de los privilegios de los nobles. Más tarde se apartó de la vida política.

En 1802, en Suiza, escribió Saint-Simon una obra en la que apuntaban ya ciertas ideas de su socialismo utópico. Se trata de las *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*. De regreso a Francia, durante seis meses estuvo empleado en el Monte de Piedad como escribiente, mientras proseguía por la noche su labor literaria, lo cual llegó a quebrantar gravemente su salud. En 1807 y 1808 escribió la obra filosófica *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX*, y en 1813 *Memoria sobre la ciencia del hombre* y un *Trabajo sobre la gravitación universal*.

Cuando adviene la reacción europea, Saint-Simon es la cabeza visible de la escuela del socialismo utópico. En 1817 y 1818 aparecen cuatro

[12] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. esp. de W. Roces, Editorial Grijalbo, 1958, pág. 198.

tomos de trabajos suyos bajo el título de *La industria, o consideraciones políticas, morales y filosóficas en interés de cuantos se dedican a un trabajo útil e independiente.*

En 1819 da a la luz *El político;* en 1819 y 1820 comienza a publicar *El organizador* (donde apareció, por ejemplo, su famosa *Parábola)*; en 1821 y 1822, *Sobre el sistema industrial;* en 1823 y 1824, el *Catecismo de los industriales;* en 1825, *Opiniones literarias, filosóficas e industriales.* La última obra de Saint-Simon es el *Nuevo cristianismo* (1825).

Saint-Simon ocupa un destacado lugar en la filosofía de comienzos del siglo XIX.

Al examinar el desarrollo de la filosofía del siglo XVIII y comienzos del XIX, advierte el choque de dos orientaciones opuestas: de la filosofía anglo-francesa, relacionada con el empirismo, y la del idealismo alemán. Aunque él no acepta la comprensión idealista de la naturaleza, ve la insuficiencia teórica del empirismo como método y advierte la necesidad de tomar en consideración la esencia racional del método de los dialécticos idealistas alemanes.

Saint-Simon oponía el *fisicismo*, es decir, según él se expresa, el estudio de la misma realidad, al teísmo, y el materalismo a la religión.

La paternidad del fisicismo la atribuye él a Descartes, de quien cita constantemente sus palabras: "Dadme materia y movimiento y construiré el mundo." En Descartes veía al pensador que había sustituido la fe por la meditación y la observación.

El desarrollo del conocimiento humano, según Saint-Simon, ha cubierto tres fases, que van del politeísmo al fisicismo pasando por el teísmo.

La historia del conocimiento humano la describe así: "La mente humana creía al principio en la existencia de gran número de causas independientes. Luego aceptó la idea de muchas causas consideradas como refracción de un todo único, que es la razón. Más tarde se elevó hasta la idea de la razón universal y una, o Dios. Finalmente comprendió que las relaciones entre Dios y el universo son incomprensibles e indiferentes (indiferentes porque Dios, al prever todo lo que habría de ocurrir, no puede cambiar nada en el orden establecido por él) y que era preciso acudir a la busca de hechos y considerar el hecho más general, que ella descubrirá, como causa única de todos los fenómenos." [13]

Los éxitos de las ciencias físico-matemáticas en los últimos siglos, señala Saint-Simon, se hallan relacionados con el enfriamiento de la fe en Dios. Si Galileo, Bacon y Descartes se llamaban a sí mismos teístas, lo hacían para no desentonar de la opinión pública. Por eso hay que examinar críticamente la idea de Dios expuesta por los teístas y metafísicos.

"La idea de Dios —afirma Saint-Simon— no es otra cosa sino la idea de la razón humana generalizada." [14] Abunda en contradicciones, y las cualidades que los teístas atribuyen a Dios no son más que una relación de las cualidades humanas elevadas a su grado máximo. La idea de Dios es para Saint-Simon la expresión previa e imperfecta de la idea de la ley universal, y por eso niega la existencia de Dios no sólo como crea-

[13] C. H. de Saint-Simon, *Oeuvres choisies précédées d'un essai sur sa doctrine.* t. I. Bruselas, 1859, págs. 199-200.

[14] Ibídem, pág. 217.

dor, sino también como conductor del mundo. El reconocimiento de que la naturaleza está regida por leyes objetivas y la elaboración del nuevo método representan, según Saint-Simon, el mérito principal del "sistema positivo del universo".

El concepto que Saint-Simon tiene de la naturaleza es, en general, materialista. El mundo, la naturaleza, es la materia que llena el espacio sin límites; todos los fenómenos de la naturaleza, sin excluir los del organismo humano, como parte que es de aquélla, encuentran explicación en procesos que se operan en la propia materia. La naturaleza en su conjunto es el universo; el hombre es un universo en escala reducida. Tanto el universo como el hombre se componen de elementos físicos, materiales.

Saint-Simon distinguía dos clases de materia: la sólida y la fluida, la lucha de las cuales, según él, da origen a todos los fenómenos de la naturaleza y conduce a la formación de los organismos, a la aparición del hombre; éste se diferencia del resto de los animales por su organización, que es más sutil y delicada.

La unidad del mundo se revela en la ley única que lo rige; la ley de la gravitación universal. Desde su primer trabajo —*Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*— hasta el fin de su vida se mantiene Saint-Simon fiel a la idea de que todos los fenómenos de la naturaleza están sujetos a leyes.

Cada partícula material, cada molécula, subordinada como está a la ley mundial de la gravitación, manifiesta la tendencia a moverse en el sentido de la menor resistencia. En el mundo inorgánico, la acción de los cuerpos sólidos predomina sobre la de los líquidos. Desde este punto de vista no es posible considerar el universo como integrado por dos esencias distintas, una física y otra espiritual. Según Saint-Simon, al admitir en calidad de "sistema positivo" la base única del universo y de su ley única elimínase el dualismo en la explicación del mundo y se pueden explicar, de manera natural, los fenómenos que antes eran atribuidos a la acción de causas sobrenaturales o divinas.

Por su admisión de la ley de la gravitación universal, el "sistema positivo del universo" recibe la denominación de "filosofía de la gravitación". Esta idea de la gravitación como ley fundamental del universo entero la aplica Saint-Simon no sólo a la naturaleza, sino también a la sociedad, con lo que manifiesta su incomprensión de las verdaderas leyes que rigen el desarrollo de esta última. El desarrollo de la sociedad, afirma, depende del conocimiento por los hombres de la idea de la gravitación universal, es decir, del progreso de la razón. "Todo lo que hubo en el pasado y todo lo que sucederá en el futuro forma una serie cuyos primeros miembros constituyen el pasado y en la que los últimos son el futuro. Así, el estudio del camino recorrido por la razón humana hasta el día de hoy nos indicará qué pasos útiles ha de dar la razón en su marcha hacia la ciencia y la felicidad." [15]

La idea de Dios, aun habiendo perdido su significado para las ciencias físicas, lo conserva en cierta medida, durante bastante tiempo, en política. Saint-Simon reserva a la religión un determinado puesto en la enseñanza: las verdades establecidas por la ciencia inspirada por el fisi-

[15] Saint-Simon, *Obras escogidas*, trad. rusa, t. I, Moscú-Leningrado, 1948, pág. 146.

cismo han de ser presentadas de tal forma que las haga sagradas para los alumnos.

Su teoría del fisicismo la reservaba Saint-Simon a un reducido círculo de lectores "instruidos"; en cuanto a las masas populares, habían de conformarse con la religión. No llega, pues, a aceptar definitivamente el ateísmo. Otorga a la idea de Dios un sentido moral y la conserva en su sistema de socialismo utópico como "nuevo cristianismo".

En la gnoseología de Saint-Simon se advierten también fluctuaciones entre el materialismo y el idealismo. Los conceptos son sensaciones, reelaboradas por el intelecto y designadas por signos convencionales, que son las palabras. Saint-Simon distingue entre sensaciones debidas a la acción de objetos exteriores sobre los órganos de los sentidos y las originadas por la "fuerza vital" interna.

Esta teoría del doble género de sensaciones, afín a la doctrina de Locke sobre la experiencia interna y externa, da origen en la filosofía de Saint-Simon a la diferenciación de los métodos *a priori* y *a posteriori*. Las ideas procedentes de sensaciones originadas por la acción de objetos exteriores sobre los órganos de los sentidos nos llevan al conocimiento *a posteriori*, con ayuda del cual se definen con exactitud los hechos observados y se descubren fenómenos nuevos. Las ideas procedentes de sensaciones originadas por la acción de la "fuerza vital" interna sobre los órganos de los sentidos son la base del conocimiento *a priori*, que establece la relación entre los hechos observados.

Lo principal para Saint-Simon en su teoría del conocimiento es la diferenciación de uno y otro método y la determinación de su papel en el conocimiento del universo.

Todo esto encierra un "núcleo racional": Saint-Simon trataba de completar el método del análisis y la división, imperante en las ciencias naturales del siglo XVIII ("conocimiento *a posteriori*") con el método de síntesis y relación ("conocimiento *a priori*"). Mas el autor limita sin razón alguna el problema del método a la cuestión parcial de las relaciones entre el análisis y la síntesis, para no hablar ya de la interpretación idealista del origen gnoseológico del apriorismo.

Los fundadores del método *a posteriori* eran, según él, Bacon, Locke, Newton y Condillac. La misión de la ciencia, sostiene, es reducir los hechos parciales al hecho fundamental, establecer cuáles son las variadas relaciones que hay entre lo parcial y lo general. El carácter unilateral de los métodos *a priori* y *a posteriori* ha de ser superado combinando el análisis y la síntesis mediante un método único *(opération général)* de conocimiento del universo.

Dicho método, según lo define Saint-Simon, es el proceso discursivo mediante el cual entre los juicios más parciales relativos al problema que se examina y los juicios más generales se establece el mayor número posible de juicios intermedios, dispuestos según el grado de generalidad de cada uno de ellos.

La doctrina del método de Saint-Simon significa un paso adelante con relación a los materialistas franceses del siglo XVIII, ya que encierra considerables elementos de dialéctica. Dice, por ejemplo, refiriéndose a la relación entre lo general y lo particular: "Para facilitar el conocimiento de una serie nueva de ideas en el plazo más breve, convendría utilizar dos

posibilidades: presentarlas en su relación recíproca y también por separado, a fin de que el examen afecte tanto a lo general como a las partes." [16] Para comprender las partes hay que conocer el todo.

Este principio metodológico es el que rige en la clasificación de las ciencias físicas propuestas por él.

En las *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos* formula de la manera siguiente las bases de la clasificación de las ciencias: "Todos los fenómenos que conocemos se dividen en diferentes categorías. He aquí el procedimiento empleado para su división: fenómenos astronómicos, físicos, químicos, fisiológicos." [17]

El orden de disposición de las ciencias responde al orden de complicación del propio objeto, de los mismos fenómenos de la naturaleza. La sencillez o complejidad relativas de cada fenómeno se explica, según Saint-Simon, por el orden histórico en que fueron conocidos por el hombre: "Los primeros fenómenos que el hombre observó consecuentemente —escribe— fueron los astronómicos; hay razones de peso para que empezase precisamente por ellos: son muy simples...

"Como los fenómenos químicos son más complejos que los astronómicos, el hombre se ocupó de ellos mucho más tarde." [18]

Posteriormente, en su *Trabajo sobre la gravitación universal,* Saint-Simon amplía la idea de la síntesis enciclopédica de todo cuanto las ciencias de la naturaleza habían aportado hasta entonces. Aunque en ese tiempo en Inglaterra había sido creada ya la atomística química (1803-1810) y en Francia había aparecido la obra capital de Lamarck —*Filosofía de la zoológica* (1809)—, Saint-Simon se apoya por completo para sus construcciones en los datos científicos del siglo XVIII. El centro de su clasificación lo ocupa ya la física, materia que en realidad entiende como el conjunto de todas las ciencias naturales. De la misma manera que la naturaleza se bifurca en viva y muerta, Saint-Simon divide la física "en dos partes, a saber: en física *de los cuerpos no organizados* y física *de los cuerpos organizados.*" [19]

Saint-Simon vincula la actividad vital al predominio de la forma más móvil del estado de los cuerpos (líquidos o fluidos), mientras que la noción de los cuerpos de la naturaleza inerte va asociada al predominio de las formas sólidas y estables. Ahora bien, como tanto en los cuerpos vivos como en los inertes participan ambos estados, el sólido y el líquido —y únicamente en distintas proporciones—, las ciencias pueden ser divididas según estudien uno u otro componente de una especie determinada de cuerpos. Esta idea se encuentra desarrollada en *Memoria sobre la ciencia del hombre.*

Su subclasificación de las ciencias, así compuesta, la opone Saint-Simon a la clasificación de Lémery (siglo XVII), según el cual la naturaleza se divide en tres reinos: mineral, vegetal y animal. Lo mismo que Condillac, toma como base de la clasificación de las ciencias el principio de la comparación. Partiendo del supuesto de que "toda comparación ha de ser

[16] C. H. de Saint-Simon, *Oeuvres choisies...,* ed. cit., t. I, pág. 56.
[17] Saint-Simon, *Obras escogidas.* trad. rusa. ed. cit., t. I, pág. 126.
[18] Ibídem, págs. 128 y 129.
[19] Ibídem, pág. 257.

reducida a dos miembros",[20] propone sustituir la división de las ciencias de la naturaleza en tres reinos por una división dicotómica:

Ciencias físicas

- Física especial, o ciencia del análisis de las propiedades y relaciones de los cuerpos
  - Cuerpos no organizados
    - Química de los cuerpos sólidos
    - Química de los cuerpos fluidos
  - Cuerpos organizados
    - Fisiología
    - Psicología
- Física general, o ciencia de la generalización de las propiedades y relaciones de los cuerpos
  - Cuerpos astronómicos
    - Cuerpos sólidos
    - Cuerpos fluidos
  - Cuerpos terrestres
    - Cuerpos sólidos
    - Cuerpos fluidos

En su aspiración a encontrar la esencia de los fenómenos de la naturaleza en la relación de las tendencias y estados contrarios de los cuerpos, Saint-Simon se acerca a veces a una concepción dialéctica. Las ideas generales que se desprenden de su clasificación de las ciencias las enuncia así:

"1) Los dos estados más opuestos en que la materia puede encontrarse son el sólido y el líquido.

2) Los fenómenos más extraordinarios capaces de existir son los originados por la oposición más completa entre la materia en estado sólido y en estado líquido.

3) El fenómeno es tanto más importante (tomando en consideración sus proporciones) cuanto más variada y correcta es la oposición entre la materia en estado sólido y líquido en todas sus partes.

4) De entre todos los fenómenos, los cuerpos organizados se distinguen porque en ellos la oposición entre la materia en estado sólido y líquido es la más completa y la más correcta." [21]

Si tomamos en consideración que Saint-Simon entendía realmente por "solidez" la estabilidad, la dureza del cuerpo, y por "liquidez" ("fluidez") su movilidad en el sentido de facilidad para cambiar de forma, no resulta difícil descubrir la magnífica conjetura dialéctica de que cualquier cuerpo es en sí, en su totalidad y en cada una de sus partes, una unidad de aspectos opuestos: estabilidad y movilidad, permanencia y mutabilidad. Esta contradicción se manifiesta con singular vigor en los cuerpos vivos, de tal suerte que las manifestaciones de Saint-Simon podemos tomarlas como un anticipo de lo que más tarde se había de descubrir en las ciencias naturales. El pensamiento dialéctico de la relación recíproca de lo general y lo particular va unido en Saint-Simon a la idea del desarrollo universal de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. No acepta la doctrina de los "filósofos circulares", que niegan la aparición de lo nuevo y reducen el movimiento a un círculo. "Llamo filósofos circulares

[20] Saint-Simon, *Obras*, trad. rusa, Moscú-Petrogrado, 1923, pág. 114.
[21] Ibídem, pág. 123.

a los sabios que afirman que la razón humana gira eternamente describiendo un mismo círculo, que vuelve, por consiguiente, al mismo punto de donde partió y que ya ha recorrido muchas veces este círculo." [22]

Saint-Simon se acerca, pues, de lleno a la comprensión de que el desarrollo no se produce en línea recta ni en círculo. Esta idea tiene su importancia en la "ciencia del hombre" saint-simoniana y en su teoría del "sistema industrial".

Donde Saint-Simon es más original y profundo es en su doctrina sociológica. Entendía la historia de la sociedad como el desarrollo progresivo desde los sistemas de organización social menos perfectos hacia otros más perfectos. Sus concepciones en este terreno eran idealistas, pues consideraba que la fuerza motriz del progreso social es el desarrollo de la razón humana. En este punto, Saint-Simon se diferencia de Hegel en que el filósofo alemán veía la historia como el autoconocimiento del espíritu absoluto, mientras que el utopista francés la consideraba como el proceso de desarrollo de la razón humana. Toda la historia de la sociedad, según él, se subordina a la ley del progreso de la razón humana, de la cual los hombres no son sino meros instrumentos.

Todo el sentido de la filosofía se reduce, a su entender, a la fundamentación de una organización social racional, de un sistema social perfecto.

"La filosofía —escribe— es la ciencia de los conceptos generales. La tarea principal de los filósofos consiste en determinar la organización social que mejor corresponde a cada época, a fin de inducir a gobernados y gobernantes a aceptarla, a perfeccionar dicho sistema en cuanto sea capaz de perfeccionamiento, a rechazarlo cuando llegue al extremo límite de su perfeccionamiento y a construir, sobre la base de él, otro nuevo con ayuda de los materiales reunidos por los hombres de ciencia, especialistas en las distintas ramas del saber." [23]

No hará falta decir que Saint-Simon se equivoca cuando estima que el régimen esclavista fue reemplazado históricamente por el feudal por el hecho de que los filósofos medievales hubiesen descubierto y creado un sistema social más perfecto que el ideado por los filósofos antiguos. De la misma manera, según su concepción idealista, la destrucción del sistema "teológico", feudal, es consecuencia de los avances de las ciencias físico-matemáticas y del progreso de las artes, de la moral de los hombres, etc.

En consonancia con su concepción idealista, Saint-Simon divide toda la historia de la sociedad humana en tres "grandes épocas":

1. "Epoca de los trabajos previos", que es el período en que la mente humana se desarrolla desde su fase más primitiva hasta la doctrina de Sócrates. En esta época las causas explicativas de los fenómenos de la naturaleza se concebían como seres divinos; imperaba la pluralidad de dioses (politeísmo).

2. "Epoca del sistema de suposición", que abarca desde Sócrates hasta el "sistema positivo". En este período la creencia en dioses múltiples es sustituida por la suposición de que el universo es regido por una voluntad consciente única (teísmo).

[22] C. H. de Saint-Simon, *Oeuvres choisies*..., t. I, pág. 184.
[23] Saint-Simon, *Obras escogidas*, t. II, Moscú-Leningrado, 1948, págs. 273-274.

3. "Epoca del sistema positivo", que comienza cuando la idea de la causa universal se ve despojada de su envoltura religiosa y aparece la "ciencia del hombre" (socialismo utópico).

La doctrina idealista sansimoniana de las "tres épocas" no abarca lo principal en la historia del desenvolvimiento de la sociedad: el desarrollo, regido por leyes, de la vida económica y la lucha de clases.

Saint-Simon no llegó a abandonar su concepción idealista de la vida social, si bien es verdad que en sus trabajos encontramos tesis materialistas que no han perdido su valor. Engels señala, por ejemplo, que en él se halla en germen la idea de la base económica de las instituciones políticas. La producción era para Saint-Simon el fin racional de toda sociedad. "...Todo se hace gracias a la industria..., todo ha de hacerse para ella", escribe. La causa de la revolución política producida en Francia la veía en el profundo cambio operado en el estado de la sociedad. Engels indica también el hecho de que en 1802 (en las *Cartas de un habitante de Ginebra)* Saint-Simon comprendía el papel de la lucha de las clases trabajadoras en la historia de la revolución francesa. "...El concebir la revolución francesa como una lucha de clases, y no sólo entre la nobleza y la burguesía, sino entre la nobleza, la burguesía y los *desposeídos*, era, para el año 1802, un descubrimiento verdaderamente genial",[24] escribía Engels.

La sociología de Saint-Simon contiene elementos de historicismo. Toda su obra se ve presidida por la feliz idea de que "cada siglo tiene su carácter y cada institución tiene su duración". Establece el orden de sucesión que hay en la historia entre el pasado, el presente y el futuro y tiene en gran estima el progreso industrial relacionado con la aparición del capitalismo. Pero éste es transitorio, lo mismo que lo fue el feudalismo, señala Saint-Simon cuando rebate a los apologistas del régimen burgués.

Saint-Simon condena el capitalismo y aspira al establecimiento del régimen socialista. A diferencia de Rousseau, que idealizaba el pasado, escribe: "La Edad de Oro, que la tradición ciega fijaba hasta ahora en el pasado, se halla por delante de nosotros."[25]

En sus *Cartas de un habitante de Ginebra*, Saint-Simon expone ya un proyecto de medidas necesarias para "*colocar al hombre en tal situación que sus intereses personales y los intereses de la sociedad se armonicen en todo momento*".[26]

Aspiraba a crear una sociedad en la que "*trabajarán todos los hombres*".[27] La sociedad ha de ser transformada: no hay medida política capaz de resolver el problema social si no se instituye un sistema estructurado según el principio del trabajo de todos los miembros que la integran. El papel preponderante en la sociedad nueva corresponderá a los hombres que posean mayores aptitudes para la industria, las ciencias y el arte. La base de granito de la "pirámide social" son "los obreros que se dedican a un trabajo manual", que por lo mismo han de ser societarios o miembros del nuevo sistema social.

[24] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 113.
[25] Saint-Simon, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 273.
[26] Ibídem, t. I, pág. 115. Nota.
[27] Ibídem, pág. 141.

El único medio seguro para satisfacer las necesidades físicas y morales de los societarios es que éstos se entreguen a las ciencias, a las artes y los oficios, como aspectos fundamentales del trabajo intelectual y manual.

Saint-Simon habla de la necesidad de una organización planificada de la producción. La planificación de todos los trabajos ha de sustituir en la nueva sociedad a la anterior desorganización de la vida económica. Esto era un atisbo genial, pero que en Saint-Simon no pasó de ahí.

La dirección planificada de la producción había de llevarse a cabo por la unión íntima de la ciencia y la industria. Saint-Simon estima que en el nuevo "sistema industrial" el poder se encontrará en manos de los hombres de ciencia y los industriales, que estarán a la cabeza de las empresas; suponía también que quienes cultivaban el arte habían de ser incorporados asimismo a esta labor. "Tal criterio correspondía perfectamente a una época en que la gran industria, y con ella el antagonismo entre burguesía y proletariado, comenzaba a despuntar en Francia." [28]

La utopía social de Saint-Simon se reviste de un ropaje religioso-moral; la denominación que él da a su doctrina es la de "nuevo cristianismo".

"El trabajo es la fuente de todas las virtudes —escribía el utopista francés—, el trabajo más útil ha de ser el más estimado; por lo tanto, la moral divina y humana llaman por igual a la clase industrial a desempeñar el primer papel en la sociedad." [29]

A pesar de la limitación que las condiciones históricas imponían a las concepciones utópicas de Saint-Simon y de los aspectos idealistas de sus nociones filosóficas, en él tenemos a una eminente figura del pensamiento humano, a uno de los predecesores inmediatos del socialismo científico. Marx se refirió encomiásticamente a la enciclopédica cultura de Saint-Simon.

Engels ve en él, a la par con Hegel, al "cerebro más universal de su tiempo".

También comenta favorablemente Engels el profundo pensamiento de Saint-Simon cuando éste dice que, con el socialismo, el gobierno político de los hombres habrá de convertirse en una labor de administración de las cosas y de dirección de los procesos de producción, es decir, que se llegará a la "abolición del Estado".

Según escribe Marx, "hasta su última obra, *Nouveau Christianisme*, Saint-Simon no se presenta directamente como portavoz de la clase obrera y señala la emancipación de ésta como la meta final de sus aspiraciones".[30] Mas en Saint-Simon encontramos el defecto común a todo el socialismo utópico: no veía el papel de la clase obrera como creador de la sociedad socialista.

A la muerte de Saint-Simon, sus discípulos, dirigidos por Enfantin y Rodrigues, fundaron una sociedad anónima que publicó la revista *El Productor*. Los sansimonianos entendían el socialismo como una doctrina religiosa, y trataron de organizar su escuela a semejanza de la Iglesia, incluso con su Papa; esta tendencia reaccionaria del sansimonismo se vio fomentada intensamente por Enfantin, aunque tampoco Bazard era ajeno

[28] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp., ed. cit., pág. 264.
[29] Saint-Simon. *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 154.
[30] C. Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, t. III, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1959, pág. 565.

a ella. La secta religiosa que formaron estaba presidida por dos "apóstoles": Enfantin y Bazard. Los sansimonianos abandonaron las concepciones científicas de su maestro, dieron marcha atrás en su crítica de la religión oficial, recurrieron hasta a la deformación de sus puntos de vista, para lo cual "corrigieron" sus obras, y llevaron a primer plano el "nuevo cristianismo"; profesaban la "religión del amor", con sus ritos, su escala jerárquica, sus trajes especiales, etc. La "religión del amor" sansimoniana era hostil a las ideas de la lucha de clases y de la transformación revolucionaria de la sociedad. Los sansimonianos no comprendieron la significación histórica de la revolución de 1830, como tampoco la significación histórica del proletariado, que se había lanzado a la palestra de la lucha social y política. Permanecieron al margen de la revolución de 1830 y se opusieron a la lucha de clase del proletariado y de las acciones revolucionarias de éste.

Las discrepancias de los dos "padres" de la iglesia sansimoniana —Enfantin y Bazard— en el problema de las relaciones entre los sexos trajo la escisión de la escuela. Enfantin, que predicaba el amor libre y la libre separación, siguió como jefe único del grupo que le seguía fiel y dio al movimiento un carácter de secta religiosa aún más acusado. El sansimonismo acabó por degenerar definitivamente, al margen como estaba del movimiento revolucionario del proletariado. En 1843 Engels señala su completa decadencia. "El sansimonismo —escribía—, que como un deslumbrante meteoro atrajo la atención de los hombres pensantes, ha desaparecido del horizonte social... Su tiempo ha pasado." [31]

Otro de los grandes creadores del socialismo utópico crítico francés es *Carlos Fourier* (1772-1837), profeta genial del futuro a quien Marx tenía por "patriarca del socialismo".

Fourier nació en Besanzón; era hijo de un comerciante. Dedicóse en su juventud al comercio, en la ciudad de Lyon, pero se arruinó y conoció una vida al borde de la miseria. La terrible opresión a que se veían sometidas las masas populares de Francia después del triunfo y consolidación del régimen burgués despertaba en él un sentimiento de viva protesta.

El primero de sus libros —*Teoría de los cuatro movimientos*— apareció en 1808. En 1822 publicó el *Tratado de asociación doméstica y agrícola*, reeditado en 1841 con el título de *Teoría de la unidad universal*.

La exposición más completa de las ideas de Fourier la tenemos en *Nuevo mundo económico y societario, o descubrimiento del trabajo atractivo y transformador de la naturaleza distribuido en series según las pasiones*, libro que vio la luz en 1829.

En 1835-1836 aparece una obra de Fourier en dos tomos, en la que recogía artículos publicados anteriormente: *La falsa industria, dividida, repulsiva y engañosa, y su contrario, la industria natural, armónica, atractiva y verdadera, que da una producción segura.*

Las ideas filosóficas de Fourier eran muy contradictorias. Afirmaba que el mundo es cognoscible y rechazaba el agnosticismo, revelaba tendencias materialistas en la comprensión de los fenómenos de la naturaleza y, a la vez, se mantenía dentro del teísmo.

[31] F. Engels, *Exitos del movimiento por la transformación social en el continente.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. I, pág. 527.

Fourier asienta su sistema filosófico teísta sobre tres principios eternos: el primero es el principio activo y motriz, o Dios; el segundo es la materia pasiva y sometida a movimiento; el tercero, que expresa la regularidad a que están sujetos los fenómenos de la naturaleza, es la ley matemática de la atracción. La naturaleza, infinita y eterna, se encuentra sometida a un proceso de movimiento universal sujeto a leyes, movimiento en el que se realiza el orden divino del desarrollo. La principal misión de su filosofía la ve Fourier en la aplicación de la ley de la gravitación al desarrollo de la sociedad.

Tomada en su conjunto, la doctrina filosófica de Fourier, lo mismo que su teoría del socialismo utópico, es una combinación de ideas progresivas con elementos de misticismo y con toda clase de fantasías.

Fiel a la tradición filosófica francesa, que arranca de Montaigne, Descartes y Voltaire, Fourier comienza su exposición planteando la necesidad de una actitud crítica hacia las teorías filosóficas y sociales anteriores. Esto es necesario, dice, para liberarnos de las falsas teorías y eliminar el escepticismo en cuanto a la posibilidad de conocer la verdad.

La nueva teoría de la vida social, prosigue, puede ser creada únicamente partiendo de la duda absoluta respecto de los arraigados prejuicios de la civilización (es decir, del régimen burgués) y renunciando por completo a las falsas concepciones anteriores. Sólo así podemos conocer el verdadero destino del universo y del hombre.

Fourier combate enérgicamente el agnosticismo, al que califica de filosofía de las tinieblas, de vieja lacra intelectual del oscurantismo. Según sus palabras, los oscurantistas antiguos y modernos afirman que un velo impenetrable oculta la naturaleza a la mirada del hombre. Este sofisma, dice, resulta muy cómodo para la ignorancia y el orgullo humanos; los hombres se consuelan pensando que lo que ellos no pueden alcanzar tampoco lo pueden alcanzar los otros. Pero lo que oculta la verdad a nuestros ojos no es un velo impenetrable, sino, todo lo más, una ligera neblina. Los "sofistas oscurantistas" son particularmente nocivos porque no creen en la posibilidad de establecer un régimen social armónico y se contentan con una civilización viciosa, asegurándonos que es posible perfeccionarla. Así, el agnosticismo aplicado a la naturaleza se convierte en agnosticismo en lo que toca a la sociedad.

En la crítica que el utopista francés somete a la anterior filosofía lo principal es la idea de que es preciso argumentar teóricamente el paso al nuevo régimen societario. Justamente por ello Fourier no combate sólo a los "sofistas oscurantistas", es decir, a los agnósticos —los dogmáticos más nocivos, según él—, sino también a los "sofistas expectantes". Tal es el nombre que da a aquellos filósofos (desde Sócrates hasta Montesquieu. Voltaire y Rousseau) que, explica, ya ponían en duda la filosofía y la civilización de antaño, pero sin llegar al convencimiento de que es necesario crear la teoría societaria, o, lo que es lo mismo, el socialismo utópico.

Acusa Fourier a los ilustrados del siglo XVIII —a los materialistas y a los teístas— de no haber mantenido una actitud crítica hacia el vicioso régimen de la civilización, es decir, hacia el capitalismo. Reconocer el poder supremo de la naturaleza, dice él, significa sólo un éxito parcial de la filosofía, que ha de preocuparse también por el estudio y mejoramiento de la vida social.

Fourier critica las doctrinas de Condillac, Kant, Fichte y Schelling. Tomando como ejemplo la filosofía de este último, ilustra la incapacidad de la mente "civilizada" para establecer la unidad del universo en lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.

La concepción del mundo de Fourier contiene valiosos elementos dialécticos. Según palabras de Engels, "maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel".[32]

Fourier advirtió perfectamente las contradicciones de la sociedad capitalista, pero no llegó a elevarse hasta la concepción científica del método dialéctico.

En sus trabajos hay un intento de poner en claro el papel de las ideas dialécticas en la historia de la filosofía.

Lo más valioso de cuanto la filosofía anterior había conseguido lo resume en la siguiente "tabla de principios filosóficos":

"...*Examinar las ideas en su origen.*
1. No considerar la naturaleza limitada a los medios conocidos.
2. Investigar la esfera de la naturaleza en su conjunto.
3. Simplificar los resortes de todo mecanismo.
4. Observar las cosas que se desea conocer, y no imaginárselas.
5. Dudar y recurrir a la experiencia.
6. Ir por analogía de lo conocido a lo desconocido.
7. Sacar conclusiones con ayuda del análisis y de la síntesis.

Creer que todo está unido y es único en el sistema del universo."[33]

La interpretación de estos principios y su aplicación a los problemas de la teoría social ponen de relieve una serie de valiosos atisbos dialécticos en la doctrina filosófica de Fourier.

Este opone sus ideas dialécticas a la metafísica, que él denomina con el término de "simplismo". La principal característica de este simplismo es el desconocimiento de la complejidad, de la "duplicidad" del movimiento, tanto material como social.

"La mente humana —dice Fourier—, mal orientada en sus primeras búsquedas, carecía de la brújula o regla de la duplicidad del movimiento. Caía en el defecto que yo denomino *simplismo* o simplificación errónea del examen de la naturaleza en su conjunto."[34]

Justamente el "simplismo" es, según Fourier, el error de método en que incurren Sócrates, Montesquieu, Rousseau, Voltaire y otros filósofos.

Entre los méritos principales que Fourier atribuye a su teoría figura el haber acabado con el prejuicio de la "naturaleza simple".

El movimiento, lo mismo en la naturaleza que en la sociedad, no es simple, sino complejo o duplicado, y se lleva a cabo con ayuda de dos clases de desarrollo: el armónico y el destructivo. En la naturaleza, el desarrollo armónico corre a cargo de los planetas, y el destructivo, de los cometas. En la sociedad, el desarrollo armónico o societario está condicionado por la atracción, y el destructivo o no societario, por la coerción.

Pero esto no significa que el desarrollo armónico, siguiendo el punto de vista de Fourier, se reduzca por completo al principio de la unidad; la

[32] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 266.
[33] Ch. Fourier, *Oeuvres complètes*, t. II, París, 1843, pág. 197.
[34] Ibídem, pág. 51.

propia armonía la comprende él como unidad de contrastes, y de ahí que hubiera de inventar una terminología especial para la explicación exacta de sus concepciones.

Según dicha terminología, *doble* ("double") es el concepto genérico; si del género pasamos a la especie, obtenemos dos conceptos específicos: 1) *dualizar* ("dualiser"), que supone la concordia de dos elementos, y 2) *duplicar* ("dupliquer"), que significa la discordancia de dos elementos.[35]

Por consiguiente, la dualización significa armonía, unidad en la pluralidad. Duplicación es divergencia, alteración de la unidad.

En cuanto al régimen societario, Fourier acepta el desarrollo como dualización; dentro de la civilización capitalista y de toda la historia anterior, es duplicación.

Según palabras de Engels, para Fourier "la civilización se mueve en un «círculo vicioso», en un círculo de contradicciones que está engendrando y renovando constantemente sin acertar a superarlas, consiguiendo de continuo lo contrario precisamente de lo que quiere o pretexta a lo menos querer conseguir".[36]

Para determinar las causas del desarrollo es preciso, según Fourier, buscar los puntos del desarrollo social en que de forma más acusada se manifiestan las colisiones, los choques y las divergencias de las pasiones como fuerzas motrices de la historia. La idea de que para comprender el desarrollo hay que considerar no sólo el movimiento, sino también el "contramovimiento" es una de las conjeturas dialécticas de Fourier.

Atribuíase Fourier el mérito histórico de haber descubierto la "atracción pasional" como ley básica de la vida social que conduce necesariamente al régimen societario. Sin fundamento alguno, afirmaba que este "descubrimiento" le había permitido establecer una "analogía" entre la ley de la gravitación de Newton y la ley de la vida social.

La competencia era para él una expresión deformada, propia de la civilización, de la discordancia de las pasiones; su punto culminante lo alcanza en la "gran batalla" en que termina la historia de tal discordancia, que ha presidido siempre la evolución de la sociedad en el pasado.

A la batalla de las pasiones bajo el régimen de la civilización opone Fourier la combinación armónica en la sociedad futura, en la que se pondrá fin al "círculo vicioso" de la civilización y la producción, y el cambio y la distribución estarán racionalmente conformados.

De tal suerte, en la dialéctica de Fourier las contradicciones sociales adquieren la forma fantástica de contradicciones y choques de las pasiones. No obstante, aunque trata de explicar la vida social mediante el choque de las pasiones humanas, Fourier expresa la idea dialéctica de que la modificación del conjunto de las condiciones hace cambiar sustancialmente el carácter de unos mismos fenómenos. Así, las pasiones, nocivas bajo el régimen de la civilización, adquieren un carácter diametralmente opuesto en el régimen de la armonía; quiere decirse que su papel social será completamente distinto.

La crítica de la sociedad capitalista es uno de los aspectos más vigorosos de la teoría social de Fourier. Ninguno de los socialistas utópicos

[35] Ch. Fourier, *Oeuvres complètes*, t. III, París, 1841, pág. 329, nota.
[36] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 266.

del Occidente europeo puso de relieve con tanta fuerza como él las vergonzosas lacras del capitalismo. A Fourier se refieren, más que a cualquiera otro, las palabras del *Manifiesto del Partido Comunista:* "...Estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente." [37]

Según Fourier explica, la idea de la necesidad de una "nueva ciencia", es decir, de la teoría del socialismo utópico, le vino al contemplar las calamidades propias de la "civilización" de su tiempo.

Fourier estima que "la pobreza es engendrada en el régimen de la civilización por la misma abundancia", que ésta es fuente de las necesidades y privaciones. El vicioso sistema industrial, o sea el capitalismo, dice, condena a la inmensa mayoría de la población a la pobreza, a un trabajo agotador y monótono, entregando los frutos de este trabajo a un puñado de parásitos; no comprendía él, sin embargo, la naturaleza de las antagónicas contradicciones de clase del capitalismo. Advierte, sí, la existencia de crisis bajo este régimen, y describe "la primera diciendo que era una *crise pléthorique*, una crisis nacida de la superabundancia".[38]

Estas crisis eran para Fourier una clara manifestación de la dolencia social, una prueba evidente de que el sistema industrial de la civilización es "un mundo vuelto del revés", un "mecanismo que funciona en sentido contrario".

Fourier habla indignado de la miseria de los obreros ingleses en medio de la abundancia de productos alimenticios en el país. En cuanto a Francia, decía, ocho millones de campesinos no comen pan en absoluto y se nutren sólo de castañas o de otros sustitutivos.

Fourier se detiene singularmente en la calamitosa situación de las mujeres dentro de la sociedad capitalista. El trabajo de la mujer casi no tiene aplicación en la industria; los únicos recursos que las mujeres carentes de bienes tienen para sustentarse son la rueca y la prostitución, a lo que se une la esclavitud matrimonial. Fourier pide la igualdad de derechos para las mujeres, a las que habría que conceder amplias posibilidades a fin de que se incorporasen a la producción y a la vida social.

De la misma manera, señala que la "falsa industria" convierte a los niños en lisiados física y moralmente, que la educación, solamente al alcance de los hijos de gente ociosa bajo este régimen, reprime y deforma las dotes naturales del niño.

Fourier fustiga asimismo la opresión de los pueblos coloniales por los regímenes de la "civilización" burguesa; en toda la tierra, dice, impera una clase social que condena a esos pueblos a intolerables sufrimientos.

Refiriéndose a los puntos de vista de Fourier sobre la sociedad burguesa, Marx señala la superioridad del socialismo utópico francés sobre el inglés: "La crítica *francesa de la sociedad* —dice— posee, en parte al menos, la gran ventaja de que muestra las contradicciones y la deformación de la vida moderna no sólo en las relaciones entre las distintas clases, sino en todas las esferas y formas de la sociedad contemporánea, y lo

[37] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 49.

[38] F. Engels, *Anti-Dühring,* ed. cit., pág. 281.

hace con imágenes brillantes y vivas, con sentido de la vida, con amplitud de horizontes y con una atrevida originalidad." [39]

Fourier, que no tenía una noción científica de lo que realmente es la historia de la vida social, de las leyes objetivas que rigen su desarrollo, recurre en ocasiones a explicaciones fantásticas de los fenómenos sociales en el pasado. Así, por ejemplo, compuso una quimérica "tabla de los cuatro movimientos" en la que se equipara el desarrollo de la sociedad al del individuo y se divide este movimiento en cuatro imaginarias fases: dos de "oscilación ascendente" —infancia y juventud— y otras dos de "oscilación descendente" —madurez y vejez—. Semejante explicación de la historia de la sociedad y de la analogía entre la vida de ésta y el desarrollo del organismo, sin poner en claro la base real del progreso de la vida económico-social, estaba muy lejos de constituir una verdadera ciencia de la sociedad.

La historia de la sociedad es revestida por Fourier con un ropaje fantástico. Paralelamente a la sucesión de las cuatro fases del movimiento social tienen lugar, según él, los cambios astronómicos, geológicos, oceanográficos y zoológicos: cambia la inclinación del eje de la tierra y con ello se modifica el clima, la composición del agua del mar y del aire, etc.

Dibuja Fourier un cuadro satírico de los vicios de la sociedad burguesa de su tiempo, pero se ve en un atolladero cuando se trata de dilucidar las leyes sociales que condicionan estos repulsivos rasgos del régimen burgués y cuáles son las vías que conducirán a la supresión de la falsa "civilización".

Frente al capitalismo coloca Fourier el cuadro utópico del "régimen societario" o "armonía societaria".

La armonía combinada de las pasiones, basada en la armonía de los contrastes, ha de ser la base del "régimen societario" como principio de organización del trabajo de sus miembros, de tal manera que se les asegure una vida feliz.

En este "régimen societario", el trabajo, gracias a su variedad y a su correspondencia con la capacidad y las inclinaciones individuales, debe recobrar el carácter atrayente que poseía en un principio y que perdió con la civilización, y convertirse en motivo de placer.

"Fourier —indica Engels— fue el primero en establecer el gran axioma de la vida social según el que, como cada individuo posee determinada inclinación o afición hacia un determinado trabajo, el conjunto de esas aficiones individuales ha de constituir una fuerza capaz de asegurar la satisfacción de las necesidades de la sociedad entera. De este principio se deduce que si cada individuo puede hacer lo que quiera, según sus inclinaciones, las necesidades de todos se verán cubiertas sin recurrir a las medidas coercitivas de que se vale el sistema social contemporáneo. Por atrevida que pareciese esta afirmación, después de los argumentos de Fourier parece tan irrefutable y casi tan evidente como el huevo de Colón. Fourier señala que cada individuo nace con determinada inclinación hacia un trabajo, cualquiera que éste sea; que la *ociosidad absoluta* es un absurdo y no existió jamás ni puede existir; que la naturaleza del espíritu

[39] C. Marx. *J. Paichet y el suicidio.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 1ª ed. rusa, t. III. Moscú-Leningrado, 1929, pág. 673.

humano lleva en sí la necesidad de ser activa con relación a sí misma y de poner en actividad el cuerpo propio; que, por esta razón, no hay necesidad de obligar a los hombres a la actividad, como se hace con la actual estructura de la sociedad, y lo único que se precisa es dar una orientación acertada a la actividad humana. Establece además la identidad del trabajo y el placer, y pone de relieve el absurdo que supone el sistema social contemporáneo, que los divorcia y convierte el trabajo en una carga y la alegría en algo que la mayoría de los trabajadores no tienen a su alcance. Señala asimismo que cuando cada uno siga sus propias inclinaciones, el trabajo puede convertirse en lo que debe ser: en un placer." [40]

La doctrina de la libre atracción y repulsión de las pasiones le sirve a Fourier para desplegar su cuadro utópico de organización del trabajo colectivo.

Las series de la sociedad han de ser construidas de tal modo que las cinco "inclinaciones de los sentidos" (vista, oído, olfato, gusto y tacto) y las cuatro "inclinaciones del alma" (amistad, amor, familia y ambición) se desarrollen libremente en un trabajo armónico bajo la acción reguladora y organizadora de las tres "pasiones distributivas" (innovación, emulación y entusiasmo).

Cada miembro del falansterio toma parte en los trabajos de conformidad con su capacidad y aficiones y puede desarrollar plena y libremente la pasión de la "innovación". La pasión de la emulación, que con el régimen capitalista presenta un carácter insano, en el "régimen societario" contribuirá a aumentar y mejorar la producción. Finalmente, el entusiasmo infundirá un nuevo impulso al trabajo y, unido a las dos pasiones anteriores, desplazará los bajos impulsos que obligan a trabajar bajo el régimen de la civilización.

La construcción de la sociedad societaria podía ser emprendida de momento, y por eso el utopista francés redacta un detallado proyecto de falansterio completo de 1.800 personas, aunque no excluía la experiencia de un falansterio tres veces menor.

En el proyecto de falansterio se concentran las características del socialismo utópico.

Lo primero de todo, según Fourier, son los preparativos de tipo material: formación de una sociedad anónima, construcción e instalación de los edificios, adquisición de materiales y alimentos, laboreo de las parcelas, etc., y también la incorporación de los miembros de la falange y su organización para el trabajo.

Para la constitución de la sociedad anónima, Fourier consideraba necesario acudir a quienes poseían un importante capital e influencia social y política. Durante muchos años, a determinada hora estuvo siempre en su casa, esperando en vano la llegada de su "candidato", del gran capitalista o político interesado por su proyecto y convencido de las ventajas de este plan de transformaciones.

Dentro del falansterio, la distribución de las ganancias había de hacerse con arreglo a tres principios: capital, trabajo y talento. Suponía el utopista francés que, conforme se estableciese la armonía, el papel del ca-

[40] F. Engels, *Exitos del movimiento por la transformación social en el continente.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed. rusa, t. I, pág. 528.

pital iría en descenso en comparación con el del trabajo y el talento; éstos, en las nuevas condiciones de organización de las obras, habían de conducir a una formidable elevación de todo el nivel de vida. Vemos, pues, que uno de los rasgos del socialismo utópico de Fourier es su incomprensión de que el paso al socialismo ha de ir precedido de la abolición de la propiedad privada.

"Pero el fourierismo —dice Engels— adolece de una grave inconsecuencia: no suprime la propiedad privada. En sus *falansterios* o haciendas basadas en la asociación hay ricos y pobres, capitalistas y obreros. La propiedad de todos los miembros constituye el fondo de la sociedad anónima; el falansterio se dedica al comercio, a la agricultura y a la industria, y los beneficios son distribuidos entre sus componentes: una parte como sueldos y salarios, otra en calidad de recompensa a la maestría y el talento y una tercera como ganancia del capital."[41]

La significación del capital disminuye paulatinamente; el capitalista cumple su misión principal al ser fundada la sociedad anónima. La distribución de los ingresos entre el trabajo, el capital y el talento ha de hacerse en la proporción de 5 : 4 : 3. Más tarde, en obras posteriores, expone Fourier el principio de la proporcionalidad inversa en la aportación inicial y los ingresos, lo cual, según él, desplazaría gradualmente los ingresos no procedentes del trabajo.

La doctrina socialista de Fourier, pese a sus inconsecuencias y contradicciones, significa una brillante página en la historia del pensamiento social avanzado de todos los tiempos.

Fourier es, según observa Engels, uno de los más grandes satíricos que ha conocido el mundo; con su afilada pluma pone al desnudo todas las lacras que deforman el régimen capitalista. Al mismo tiempo, nos proporciona un magistral esbozo del futuro régimen socialista y proclama el triunfo final de éste. Fourier, gran hijo del pueblo francés, es uno de los predecesores del socialismo científico, aunque él, lo mismo que Saint-Simon, no llegó a ver en la clase obrera la fuerza real capaz de crear la sociedad socialista.

Un conocido discípulo de Fourier fue Víctor Considérant, cuyas obras nos prueban cómo el socialismo utópico había degenerado en una filistea doctrina pequeñoburguesa.

Los seguidores de Fourier trataron varias veces, sin éxito, de llevar a cabo sus ideas. Falansterios fourieristas se crearon en Francia y América. Divorciados como se mantenían del movimiento revolucionario de la clase obrera, eran formaciones artificiales sin arraigo alguno; pasados unos años se desintegraron, mostrando una vez más el carácter utópico del fourierismo.

El primero entre los representantes ingleses del socialismo utópico crítico es *Roberto Owen* (1771-1858). Era hijo de un modesto artesano. A los veinte años dirigía una importante fábrica textil, en la que trató de mejorar las condiciones de vida y trabajo de los obreros. No tardó, sin embargo, en comprender que la filantropía no bastaba para cambiar la situación en que éstos se encontraban.

[41] F. Engels, *Exitos del movimiento por la transformación social en el continente.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. I, pág. 529.

En su crítica del sistema capitalista de economía señala que, si bien los trabajadores producen incomparablemente más riquezas que en la época anterior al empleo de máquinas, su vida es infinitamente peor y más mísera.

Los principales trabajos en que Owen expone su teoría del socialismo utópico son: *Libro sobre el nuevo mundo moral* (1842-1844), *La revolución en la conciencia y la actividad práctica del género humano, o el paso futuro de la sinrazón a la razón* (1849) y *Lecciones sobre un estado completamente nuevo de la sociedad* (1830).

Siguiendo a los materialistas franceses del siglo XVIII, Owen enseña que el carácter del hombre depende del medio que le rodea.

La idea de que "el hombre es un producto de las circunstancias", escribe Owen, es "la raíz de donde proceden todas las nociones verdaderas y valiosas acerca de la naturaleza humana".[42]

No son los hombres los culpables de todos sus vicios y defectos, sino el régimen social en que viven. "...*El carácter interno y externo del hombre no se forma para él ni por él mismo*..., de ahí que el individuo no merezca ni alabanzas ni censuras, ni recompensa ni castigo..."[43]

A diferencia de los materialistas franceses del siglo XVIII, su crítica no se orienta ya contra el feudalismo, sino contra las relaciones sociales burguesas.

El régimen burgués es para Owen tan imperfecto como las formaciones sociales anteriores; el tipo más perfecto y mejor de sociedad es la sociedad socialista. No se conforma con la igualdad política sobre el papel, sino que aspira a la igualdad social y a la destrucción de las contradicciones de clase.

Owen se fija sobre todo en las contradicciones engendradas por la revolución industrial. El mundo, dice, rebosa ahora de riquezas; posee recursos incalculables, pero la miseria impera por doquier.

La negación que del régimen burgués hace Owen viene dictada por cuanto observa en la vida social de la sociedad europea, particularmente de la inglesa, con todas las contradicciones que llevaba consigo, y por su simpatía hacia los trabajadores, víctimas de toda clase de calamidades y sufrimientos. Los golpes de su crítica caen sobre los principales soportes de la sociedad capitalista: la propiedad privada, que engendra la desigualdad en la situación de las clases y en las condiciones sociales, que fue y es causa de incontables calamidades para el hombre; la división capitalista del trabajo, que deforma al obrero; la competencia, que conduce a la dilapidación del trabajo y del capital.

Al mismo tiempo, "las máquinas, capaces de proporcionar los más grandes beneficios a los hombres, son, bajo el sistema existente, la mayor de las maldiciones".[44]

Frente a los filósofos y sociólogos burgueses —apologistas del capitalismo, que proclamaban el carácter eterno y "natural" del régimen burgués—, Owen sostiene que se trata de un sistema perecedero.

Como sociólogo perspicaz que era, advierte la creciente contradicción entre la acumulación de riquezas y el aumento de la miseria de las masas

[42] R. Owen, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, Londres, 1850, pág. 8.
[43] Robert Owen, obra citada, pág. 111.
[44] R. Owen, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. I, Moscú-Leningrado, 1950, pág. 161.

populares, la inútil dilapidación de bienes materiales, las calamidades que afligen a los trabajadores, etc. Y anuncia que, de mantenerse la organización de la sociedad entonces existente, esos períodos de calamidad se producirán a menudo y el mal ocasionado se sentirá cada vez más agudamente.

Las características de la vida social de Inglaterra —el país de industria más desarrollada en aquel entonces— dejan su huella en la doctrina de Owen. No maldice, como otros, el progreso de la técnica y la industria, ni ve en él la causa de todos los males de la sociedad; por el contrario, estima en lo que vale la revolución industrial que origina la aparición y empleo de las máquinas. "Durante el último siglo —escribe— las fuerzas de la producción han crecido como jamás se vio antes en la historia del género humano, ha tenido lugar una revolución superior a todas las revoluciones anteriores juntas, que ha puesto a nuestra disposición los medios para mejorar las condiciones de existencia de la humanidad entera."[45]

En su crítica del capitalismo, en su polémica con los eruditos sociólogos que aspiraban a perpetuar el régimen burgués, Owen busca apoyo en la economía política inglesa.

"Todo el comunismo de Owen —dice Engels en el prólogo al segundo tomo de *El Capital*—, en la medida en que reviste una forma económico-polémica, se basa en Ricardo."[46] Owen se atiene a la teoría del valor por el trabajo; la ganancia del patrono, considera, es producto del trabajo de los obreros. Pero lo que los obreros crean les debe pertenecer a ellos. El régimen económico en vigor se contradice con la justicia, y por eso ha de ser sustituido por otro.

Para acabar con los "tres males" —la propiedad privada, la religión y la familia burguesa— Owen propone una receta utópica: sugiere la organización de colonias en las que el trabajo y la propiedad se hallen unidos en pie de igualdad.

El paso al socialismo utópico significa un momento crucial en la vida de Owen. Desde el punto y hora en que los curas y los tenderos adivinaron que la teoría de Owen era algo serio, según observa Herzen, se apartaron de él y le declararon una guerra a muerte.

Los partidarios de Owen fueron los primeros en hablar de "socialismo" al referirse al régimen en que los medios de producción se encontraban socializados. Mas el socialismo no es para Owen consecuencia de la necesidad histórica y de la lucha de clases. Es la encarnación de las ideas avanzadas, de la razón, la justicia y el bien absolutos. Bajo el "sol de la verdad", según palabras del utopista inglés, habían de disiparse las sombras de la sociedad vieja.

La lucha de clases la ve como un estorbo para la realización de sus planes de reorganización social. No llega a comprender el papel histórico de la clase obrera y estima que los verdaderos intereses de los partidos en pugna coinciden, y que la misión de los socialistas consiste en conocer las leyes de la naturaleza humana y renunciar a la violencia en aras de "la benevolencia, la unión y el amor".

[45] R. Owen, *Lectures on an Entire New State of Society*, ed. por J. Brooks, Londres, pág. 156.
[46] C. Marx, *El Capital*, trad. de W. Roces, ed. cit., t. II, pág. 17.

Las concepciones sociológicas de Owen son idealistas. Al no ver las leyes objetivas del desarrollo histórico, fija como causas determinantes de la evolución social la "naturaleza humana", la "razón", la "justicia" y otros factores espirituales.

Su visión idealista de la sociedad le lleva a considerar toda la historia precedente como un período insensato de la existencia humana, como un cúmulo de embustes, engaños, guerras, matanzas, depredaciones, etc.

Por sus concepciones filosóficas, Owen es un adepto del materialismo metafísico.

El universo es material, infinito y eterno. Todo cuanto en él hay se compone de elementos muy simples o átomos. Unidos en distintas combinaciones, los átomos dan lugar a toda la variedad visible del mundo. Este nos brinda un cuadro de constante aparición de formas distintas y de su destrucción, de aparición de otras nuevas que ocupan el lugar de las idas. El movimiento de los átomos, base de los cambios que se producen en el mundo, opérase según leyes internas que son constantes e inmutables. Este materialismo de Owen es inconsecuente y se combina con elementos de teísmo. El origen del movimiento y del cambio, nos dice así, es una fuerza oculta que "mueve el átomo y orienta todo el conjunto de la naturaleza".[47]

La limitación de las concepciones filosóficas y sociológicas de Owen, consecuencia de la inmadurez del proletariado y del movimiento obrero de su tiempo, le impide comprender las verdaderas leyes del desarrollo social y el papel histórico del proletariado y de su lucha revolucionaria.

En la década del 40, Owen se apartó del movimiento obrero y, en el período del cartismo, manifestóse contra la lucha política de los trabajadores. Más tarde, los seguidores de Owen se convirtieron en una cerrada secta que repudiaba la lucha del proletariado por el socialismo y predicaba las transformaciones paulatinas dentro del marco del régimen capitalista.

Pese a todo esto, Roberto Owen ha pasado a la historia del pensamiento filosófico y social como el fundador del socialismo inglés y como distinguido precursor del socialismo científico.

Engels escribía así, refiriéndose a la labor social de Owen en defensa de los obreros, de su brillante crítica del capitalismo y de su fe inquebrantable en el triunfo del socialismo: "Todos los movimientos sociales, todos los progresos reales experimentados por Inglaterra, en interés de la clase trabajadora, van asociados al nombre de Owen." [48]

En el segundo cuarto del siglo XIX salen en Francia a la palestra los socialistas utópicos Cabet y Dézamy.

Las concepciones de *Etienne Cabet* (1788-1856) están recogidas en su novela *Viaje a Icaria* (1840) y en el *Símbolo comunista de la fe* (1841).

El comunismo, nos dice Cabet, deriva de la propia naturaleza, que creó iguales a los hombres. Todo cuanto existe en la tierra es común por su esencia natural, como lo son el aire y la luz del sol. Este es el sentido moral o divino de la naturaleza como base de la sociedad humana. La propiedad privada no es obra de la naturaleza, sino de los hombres, que violaron los derechos naturales o divinos y opusieron a éstos los derechos sociales o humanos.

[47] R. Owen, *The New Moral World*, 4ª parte, Londres, 1952, pág. 5.
[48] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 269.

Todos los hombres poseen los mismos derechos naturales; los más importantes de ellos son el derecho a la existencia y el derecho a poner en juego todas sus capacidades físicas e intelectuales. El derecho a la existencia es "el derecho a gozar de todos los bienes creados por la naturaleza y que nos sirven en calidad de alimento, vestido y albergue, así como el derecho a defenderse contra toda clase de agresiones".[49] El derecho a poner en juego todas sus capacidades físicas es el derecho a trasladarse de un sitio a otro, al trabajo, a la asociación, el derecho de reunión, a constituir una familia, a hacer todo cuanto no vaya contra el derecho de otro; el derecho a poner en juego todas las capacidades intelectuales es el derecho a la instrucción. El ejercicio de estos derechos naturales básicos del hombre se ve impedido por la propiedad privada. La eliminación de esta última y la formación de la sociedad comunista es la tarea principal que la humanidad ha de llevar a cabo.

Cabet escribe: "¿Repartió la naturaleza la tierra entre los hombres? Naturalmente que no: dio la tierra a todo el género humano sin asignar a nadie una parte concreta." [50]

La sociedad explotadora integrada por propietarios es una desviación antinatural de las leyes de la naturaleza, una violación de los derechos naturales del hombre originada por la torpeza y la ignorancia.

El comunismo se desprende de los derechos naturales del hombre; lo único que para pasar a la sociedad comunista se requiere es adquirir conciencia de que esto es así. Todo depende del grado de conciencia de las masas populares, del desarrollo de su razón. Esta noción idealista y utópica de Cabet encierra el concepto primario e imperfecto de que para que el comunismo triunfe es necesario que las ideas del socialismo prendan en la conciencia de los hombres.

La oposición de los derechos naturales a los derechos humanos, con todo su carácter metafísico, encerraba un valioso elemento racional: la crítica del capitalismo.

En el *Símbolo comunista de la fe*, Cabet marca la ruta que ha de conducir a la sociedad comunista, meta final de la democracia. Esta ruta, según el utopista francés, es la reforma de la ley electoral y el establecimiento de la república democrática como período de transición en el cual habrá de ser mantenida la propiedad privada. La educación de los jóvenes en un espíritu comunista preparará la transición ulterior de la república democrática al comunismo o régimen de la comunidad de bienes.

No menos utópica es la descripción que Cabet nos hace de la sociedad comunista. Hay que distinguir, sin embargo, entre los elementos de la limitación histórica de la doctrina de Cabet, como es, por ejemplo, la pormenorizada reglamentación a que está sujeta la vida de los icarianos, y los avanzados ideales comunistas del pensador francés.

La sociedad comunista, según Cabet, presupone lo primero de todo la supresión de las causas fundamentales del mal social: la propiedad privada, la desigualdad económica y el dinero, que se ven sustituidos por la igualdad en todos los órdenes y por la comunidad de bienes. En ello reside, afirma Cabet, el principio básico del comunismo, que viene a restablecer y a mantener la igualdad natural.

[49] E. Cabet, *Viaje a Icaria*, trad. rusa, t. II, Moscú-Leningrado, 1948, pág. 468.
[50] Ibídem, pág. 469.

La comunidad, sobre cuyos cimientos se levanta la sociedad nueva, restablece en su puesto la justicia social que había sido hollada por los aristócratas y los ricos.

Cabet invita a los lectores a distinguir entre las ideas que le inspiran y la forma en que las expone. Y tenía razón: a través de la envoltura utópica en que reviste su doctrina apunta —bien que con perfiles confusos y rudimentarios— la avanzada idea de la organización de la sociedad sobre la base del gran principio del comunismo. Y esto coloca a Cabet entre los precursores del socialismo científico.

Marx y Engels reconocían los méritos de Cabet como demócrata avanzado y comunista utópico, sin que por ello dejasen de combatir enérgicamente la limitación de sus concepciones. Hacen ver la inconsistencia teórica de su "sistema" y lo definen como "el representante más popular, aun cuando el más superficial, del comunismo".[51]

Entre los utopistas franceses que desarrollan el materialismo como doctrina del humanismo real y como base lógica del comunismo coloca Marx a Dézamy.

Teodoro Dézamy (1803-1850) expuso sus concepciones filosóficas y su teoría utópica del comunismo en el *Código de la comunidad* (1842). El fundamento de cuanto hay en el mundo, nos dice en esta obra, es la materia, que existe por sí misma y encierra en sí toda actividad, armonía, perfección y razón.

"En el mundo hay tan sólo un principio único: es un principio simultáneamente activo y pasivo, que comprende el cuerpo y el espíritu.

"Todos los cuerpos y todos los seres poseen determinadas propiedades, cualidades y fuerzas que les son propias.

"Los vocablos *materia* y *naturaleza* son denominaciones genéricas de que se valen los filósofos para definir el conjunto de cualidades, propiedades y fuerzas de todos los cuerpos y seres. Así comprendida, la materia encierra el principio de la actividad, la fuerza de atracción, la razón, la armonía y la capacidad de perfeccionamiento." [52]

La naturaleza es el mundo material y único, compuesto de átomos y que se encuentra en un proceso de eterno movimiento. Los fenómenos naturales aparecen y desaparecen, hallándose sometidos a la ley universal de la atracción. Al igual que Fourier, Dézamy hace depender de la ley de la atracción no sólo los cuerpos, sino también las relaciones sociales.

La fuerza de la atracción, según Dézamy, es la causa de todos los fenómenos, tanto físicos como morales; es la ley fundamental de la vida universal, la fuerza que hace que las moléculas se atraigan unas a otras, se agrupen, se armonicen, identifiquen y formen los cuerpos; es también la fuerza mediante la cual las cosas y los seres se diferencian y especializan. Sin ella, sostiene Dézamy, sería imposible la existencia de nada. La fuerza de la atracción es aquella cuya acción vemos en la naturaleza entera; influye —y no sólo sobre los cuerpos materiales— en razón directa a la masa y es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Otra verdad no menos importante, prosigue Dézamy, es que esa fuerza actúa de la misma manera en el campo moral e intelectual, que se sujetan a dicha

[51] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. esp., ed. cit., pág. 198.
[52] T. Dézamy, *Código de la comunidad*, trad. rusa, Moscú, 1956, pág. 421.

ley. El utopista francés transporta directamente las leyes de la naturaleza a la vida social y trata de construir una teoría naturalista y fisiológica de la sociedad, identificando las leyes de ésta con las de la naturaleza y con las leyes fisiológicas del organismo humano.

La necesidad de la comunidad de bienes y de la igualdad deriva, según Dézamy, de las leyes de la naturaleza, aunque, al mismo tiempo, él admitía el importante papel del desarrollo histórico de la propia sociedad humana. Lo mismo que Cabet, veía en el régimen de explotación una desviación antinatural de la naturaleza, de la armonía que reina en el mundo como ley de la vida social e individual. El comunismo, tal como Dézamy lo concibe, es la vuelta a la igualdad natural y el reflejo directo de las leyes naturales conculcadas por la sociedad basada en la explotación. Pero mientras Cabet suponía que la voluntad del pueblo llegaría a plasmar en hechos a través de reformas legislativas, Dézamy llega a la conclusión de que el comunismo será implantado por la revolución social. De ahí que en la revolución de 1848 estuviese decididamente junto al proletariado.

Pasando al otro lado del Rin, nos encontramos a *Guillermo Weitling* (1808-1871), cuyo socialismo utópico fue la doctrina del primer movimiento teórico independiente del proletariado alemán.[53]

En su juventud fue sastre. Durante su estancia en París se vio muy influido por las doctrinas de Babeuf, Fourier y Cabet. En 1836 ingresó en la "Liga de los Justos", organización de los revolucionarios alemanes fundada en la capital francesa, y escribió, como programa de la misma, *La humanidad como es y como debe ser*. Más tarde pasó a Suiza, donde fundó la sección alemana de la *Liga de los Comunistas*. A la pluma de Weitling pertenecen *Garantías de la armonía y la libertad* (1842) y *El Evangelio del pecador pobre* (1843). Después de la derrota de la revolución de 1848, abandonó Alemania, emigró a América y se apartó del movimiento obrero.

Al igual que los utopistas franceses, Weitling postula la creación de la sociedad socialista, en la que el principio fundamental habrá de ser la distribución por igual del trabajo entre todos y el goce por igual de todos los bienes de la vida; su ideal comunista veíase restringido por los conceptos igualitarios y por el deseo de poner un límite a las necesidades de los hombres en la futura sociedad socialista.

A diferencia de Fourier y de otros utopistas franceses, Weitling no confía en absoluto en las clases dominantes y estima que los trabajadores únicamente pueden liberarse ellos mismos por el camino de la lucha. En *La humanidad como es y como debe ser* dice a los obreros: "No confiéis en alcanzar nada por un acuerdo con vuestros enemigos. Vuestra esperanza está sólo en vuestra espada. Todo acuerdo entre vosotros y ellos os causará únicamente perjuicio. La amarga experiencia de los siglos así os lo enseña. Ya es hora de sacar provecho de esa ciencia. La historia nos demuestra que la verdad se ve obligada a abrirse camino a través de un torrente de sangre..."[64]

[53] F. Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 317.

[64] G. Weitling, *La humanidad como es y como debe ser*, trad. rusa, Moscú, 1918, págs. 22-23.

Weitling dibuja un vivo cuadro de las calamidades que los obreros sufren bajo el capitalismo; muestra cómo la miseria de las masas populares crece a la vez que las máquinas aumentan en número y se hacen más perfectas. A diferencia de los reformistas pequeñoburgueses, que condenaban el progreso técnico, Weitling espera que, con el socialismo, esto traerá la felicidad a los hombres. "Otros —dice— consideran que el origen de todas las calamidades está en las máquinas, que no tienen la culpa de nada y que contribuirán a la felicidad de los hombres cuando éstos, en el futuro, establezcan la comunidad de bienes y se agrupen en una familia grande y unida. . ."[55]

Las concepciones filosóficas y sociológicas de Weitling adolecen de poca madurez y son históricamente limitadas. En *Garantías de la armonía y la libertad* sostiene que la fuente del progreso social son las pasiones y las capacidades. Unicamente se podrá llegar a la "sociedad armónica" cuando la pasión de saber venza a la pasión de adquirir y de gozar. En *El Evangelio del pecador pobre* admite la existencia histórica de Jesús, al que idealiza y convierte en defensor de la libertad, la igualdad y la comunidad de bienes, e incluso en revolucionario. No llega a la concepción atea del mundo y afirma que los hombres son incapaces de probar si Dios existe o no.

En su crítica de la inmadurez de las concepciones teóricas de Weitling, del desprecio que en ciertos casos muestra hacia la teoría revolucionaria, de sus aficiones de profeta que guarda en el bolsillo "la receta para implantar el reino de los cielos en la tierra", de su labor escisionista en el seno de la *Liga de los Comunistas,* Marx y Engels no dejan de estimar la ardorosa protesta de los obreros alemanes contra el régimen de explotación que queda plasmada en las obras de Weitling. En 1844 Marx escribía: "En cuanto al grado de cultura de los obreros alemanes en general, a su capacidad para la cultura, recordaré las geniales obras de Weitling, que teóricamente dejan atrás a menudo incluso a Proudhon, aunque la exposición sea inferior a la de éste. ¿Dónde encontrarán los burgueses, con sus filósofos y eruditos, una obra sobre la emancipación de la burguesía —sobre la emancipación *política*— que admita parangón con el libro de Weitling *Garantías de la armonía y la libertad?* Basta comparar la trivial y cobarde medianía que es la literatura política alemana con este comienzo literario, brillante y *sin precedentes,* de los obreros alemanes; basta comparar estos gigantes *zapatos infantiles* del proletariado con los remendados y enanos zapatos políticos de la burguesía alemana, para augurar a la *Cenicienta alemana* en el futuro una *figura de atleta.*"[56]

El marxismo tiene en gran estima las doctrinas del socialismo utópico, y en especial la crítica que hacen del régimen capitalista.

Marx, Engels y Lenin ven el socialismo utópico como una corriente ideológica progresiva que contribuyó valiosamente a la preparación del socialismo científico. "Criticó —dice Lenin— la sociedad capitalista, la

[55] W. Weitling, *La humanidad como es y como debe ser,* págs. 8-9.

[56] *Observaciones críticas al artículo de "Un prusiano", titulado "El Rey de Prusia y la reforma social".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed. t. I, páginas 443-444.

condenó y maldijo, aspiraba a destruirla, fantaseaba acerca de un régimen mejor, trataba de convencer a los ricos de la inmoralidad que la explotación significa.

"Pero el socialismo utópico no podía señalar una salida real. No sabía explicar la esencia de la esclavitud asalariada bajo el capitalismo, ni descubrir las leyes de su desarrollo, ni encontrar la *fuerza social* capaz de convertirse en la creadora de la sociedad nueva." [57]

Rasgo característico común a la mayor parte de los socialistas utópicos del Occidente de Europa en el siglo XIX es su renuncia a la acción revolucionaria contra el capitalismo. Los socialistas utópicos aspiraban a un socialismo sin lucha y se limitaban, en su mayor parte, a lanzar contra él su condena moral. La mayoría de ellos rechazaba la acción política y revolucionaria contra el capitalismo, considerando que el socialismo había de ser implantado mediante la colaboración de las clases. Sin embargo, la profunda crítica del capitalismo les llevaba a mirar adelante, hasta intuir la tendencia del futuro desarrollo.

El marxismo explica el verdadero sentido del socialismo de los grandes utopistas. "Sus tesis positivas acerca de la futura sociedad, por ejemplo, la desaparición de la contradicción entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, del lucro privado y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción: todas estas tesis no hacen sino enunciar la necesidad de eliminar el antagonismo de las clases, que apenas empezaba a perfilarse y se conocía sólo en su forma primaria, vaga e indefinida. De ahí que estas tesis presenten aún un carácter completamente utópico." [58]

Saint-Simon, Fourier y Owen son los que de manera más brillante, en una forma clásica, exponen tanto los lados fuertes como los débiles del socialismo utópico.

Sus doctrinas contienen en germen, como conjetura genial, el "núcleo racional" del futuro "socialismo materialista"; a través de ellos el pensamiento avanzado enuncia muchos de los problemas a los que únicamente había de dar respuesta el marxismo. En el valioso arsenal de ideas por ellos expuestas encontró campo abonado el pensamiento sociológico y socialista de su tiempo y de años posteriores. Las ideas socialistas de Fourier, Saint-Simon y Owen ejercieron vigorosa influencia entre los pensadores avanzados de muchos países europeos en el segundo cuarto del siglo XIX. En Rusia, las ideas del socialismo utópico fueron adoptadas y desarrolladas por Belinski, Herzen y Ogariov, por los "petrashevtsis",[59] Chernishevski y otros pensadores avanzados.

Ogariov, poeta y revolucionario, dice así, recordando sus años mozos y su amistad con Herzen:

[57] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 69.

[58] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, págs. 49-50.

[59] Se daba este nombre a los miembros de un círculo formado, sobre todo, por plebeyos adheridos al movimiento democrático-revolucionario contra el régimen de servidumbre, de mediados del siglo XIX. Sobre sus concepciones filosóficas y sociológicas, véase el ap. 5 del cap. IV del presente tomo. *(Trad.)*

...Nosotros —hijos de los decembristas
y discípulos del mundo nuevo,
discípulos de Fourier y Saint-Simon—
juramos consagrar nuestras vidas
al pueblo y a su liberación
guiándonos por el socialismo...[*]

Herzen apunta en su diario (1843): "El fourierismo, sin duda alguna, es lo que más profundamente ha revelado el problema del socialismo."

Marx y Engels, desde los primeros pasos en la formación de sus concepciones, vieron en las doctrinas del socialismo utópico francés la proyección ideológica del movimiento histórico real, de las tareas, ya maduras, de la vida material en el seno de la sociedad burguesa, y singularmente en los países más avanzados del capitalismo, en Francia y en Inglaterra.

A pesar del carácter idealista de las concepciones de Saint-Simon, Fourier y Owen sobre la historia, sus doctrinas contenían ciertos elementos racionales, que fueron aprovechados críticamente por Marx y Engels. Sin ocultar la limitación histórica del socialismo utópico, los fundadores del marxismo subrayaban que los utopistas fueron los primeros en plantear la necesidad del paso a un régimen social nuevo, sometieron el capitalismo a severa crítica y mostraron que éste no es la etapa superior y última en la vida de la sociedad humana. El socialismo utópico es una de las fuentes teóricas del socialismo científico.

2. Corrientes fundamentales de la filosofía idealista y de la sociología en Francia durante la primera mitad del siglo XIX

La primera mitad del siglo XIX es en Francia un período de enconadas luchas en el campo de la filosofía. Al lado de las avanzadas doctrinas de los socialistas utópicos —Saint-Simon y Fourier— nos encontramos con las teorías de los ideólogos reaccionarios que salen en defensa de la nobleza y de la burguesía.

Una lucha encarnizada contra las ideas sociales progresivas y contra los avances científicos mantienen los filósofos de la reacción feudal.

Los ideólogos de la nobleza francesa (De Maistre, Bonald y otros) eran enemigos de la revolución burguesa de 1789 y del materialismo y el ateísmo franceses, oponíanse a las libertades democrático-burguesas y salían en defensa de los privilegios de la Iglesia y de los nobles. Políticamente eran realistas extremos y tenían por jefe espiritual al Papa.

La Iglesia Católica era en Francia y en otros países europeos el centro ideológico de la reacción feudal. Los portavoces del catolicismo oponían a la filosofía materialista y al ateísmo la teología medieval y la escolástica, y no cejaban en su lucha contra la ciencia.

Joseph de Maistre (1753-1821), representante de la llamada *filosofía católica*, calificaba toda la historia de la filosofía de error y herejía. Desde su punto de vista, la verdad fue dada de una vez para siempre en la religión católica, y por eso la totalidad de los nuevos sistemas filosóficos

[*] N. P. Ogariov, *Obras escogidas*. en dos tomos, t. II, Moscú, 1956, pág. 252.

no han aportado más que palabras hueras. Palabras hueras eran para él la "inducción" de Bacon, la "duda" de Descartes, el "análisis" de Condillac y la "crítica" de Kant. Al primero de estos filósofos le reprochaba su tendencia a "desaficionarnos de la filosofía de Platón" y que "exaltaba, explicaba y propagaba la filosofía de Demócrito". De Maistre hablaba con saña de Locke, Voltaire, Rousseau y demás figuras de la Ilustración del siglo XVIII, a la vez que ponía por las nubes las reaccionarias ideas de Malthus. Sostenía De Maistre que los hombres son esclavos por naturaleza y no pueden prescindir de las cadenas y los castigos. Exhortaba a derramar la sangre "para la salvación del alma" y tenía a la guerra como estado natural de la humanidad, mientras que en la revolución veía una rebeldía contra Dios. Para reprimir esa rebeldía, según él, Dios había santificado la labor del verdugo.

No menos reaccionarias eran las concepciones de Bonald, quien, lo mismo que De Maistre, aspiraba a perpetuar el predominio de la monarquía, la nobleza y la Iglesia, instituciones supuestamente establecidas por el mismo Dios.

La filosofía burguesa de comienzos del siglo XIX degenera en Francia en una apología del sistema capitalista y pierde todo valor progresivo.

Pedro Cabanis (1757-1808) y *Antonio Destutt de Tracy* (1754-1836) son dos filósofos franceses de las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX que figuran entre los llamados *ideólogos*. El término "ideología" fue introducido por Destutt de Tracy, quien estimaba que lo que a la filosofía incumbe es el análisis de las sensaciones y las ideas.

Punto de partida de la "ideología" era la doctrina de Condillac, el sensualismo, que se ve sometido a importantes modificaciones.

Los "ideólogos" se integraban en dos tendencias, una representada por Cabanis, que interpretaba el sensualismo de Condillac con un criterio materialista vulgar, y la otra, presidida por Destutt de Tracy, que se inclinaba hacia el idealismo y sirvió de punto de partida para el espiritualismo de Maine de Biran y de Royer-Collard.

Destutt de Tracy, miembro de la Asamblea Constituyente de 1789, fue senador después del golpe del 18 Brumario.

En sus *Elementos de la ideología* (1801-1815) interpreta con un criterio subjetivista el sensualismo de Condillac y afirma que la investigación filosófica ha de centrarse en los fenómenos de la conciencia, en los estados psíquicos considerados en sus relaciones con el mundo exterior.

La "ideología" está llamada a estudiar esos estados psíquicos. La idea del cuerpo exterior, lo mismo que del espacio exterior, se construye, según Destutt de Tracy, partiendo de las sensaciones, con la presencia obligatoria de una sensación motora. En la formación de las ideas, nos dice, participan todas las facultades espirituales del hombre: las sensaciones, con ayuda del juicio, se transforman en percepciones que son consolidadas por la memoria; las sensaciones motoras cumplen la función principal, presuponen el acto de voluntad que origina el movimiento. La actitud cognoscitiva del sujeto hacia el objeto es por eso inseparable del movimiento volitivo originado por medio de ella. La ideología "racional", que inicia su deducción partiendo del sujeto, del acto volitivo, del movimiento y del sentimiento de resistencia (o de falta de resistencia) y que incorpora a esta sensación motora el conjunto de las sensaciones restantes y

reúne también en un conjunto la totalidad de las facultades cognoscitivas, puede ser la base, según Destutt de Tracy, para fundamentar el origen de las ideas, sin exceptuar las que se refieren al mundo exterior, y para "deducir" la realidad de las cosas partiendo de los estados de la conciencia. Esta doctrina es un punto crucial en el desarrollo de la ideología de la burguesía francesa, que renuncia al materialismo del siglo XVIII y se inclina hacia el idealismo.

Al mismo tiempo aparece el *espiritualismo*, promovido por Maine de Biran y Royer-Collard frente a las tradiciones materialistas del siglo XVIII.

El espiritualismo de Maine de Biran y Royer-Collard, lo mismo que el eclecticismo de Cousin, la economía política de Say, la doctrina política de Benjamín Constant y la teoría histórica de Guizot, no eran otra cosa, según palabras de Marx, sino la ideología de la "sociedad burguesa práctica y sensata" que volvía la espalda a los "fantasmas romanos" del tiempo heroico de la revolución.

A principios del siglo XIX el espiritualismo y el eclecticismo, afín a él, son las doctrinas oficiales y predominantes que se explican en las cátedras universitarias de Francia.

El paso de la "ideología" al espiritualismo lo lleva a cabo *Pedro Maine de Biran* (1766-1824), discípulo de Destutt de Tracy. Como miembro de la guardia real luchó contra los grupos revolucionarios en 1789; durante la reacción termidoriana figuró en el Consejo de los Quinientos, y bajo la Restauración perteneció a la Cámara de Diputados y al Consejo de Estado.

La obra principal de Maine de Biran es *Nuevas consideraciones sobre las relaciones entre lo físico y lo moral.*

Su punto de partida es la tesis enunciada por Destutt de Tracy de que la idea de las cosas fuera de nosotros deriva del acto volitivo.

Maine de Biran combatió el materialismo mediante la oposición anticientífica de la actividad del espíritu y la pasividad de la materia.

Lo primero para él, lo que no deriva de nada, es la autoconciencia del sujeto, la conciencia del yo; todos los objetos materiales son secundarios y derivados de esa conciencia. Maine de Biran identifica la conciencia subjetiva con el principio volitivo; la verdadera esencia del espíritu, del yo espiritual, es la acción volitiva libre, el esfuerzo creador, la actividad consciente.

El espiritualismo de Maine de Biran ostenta un carácter religioso: al yo humano, identificado con el esfuerzo volitivo como manifestación de la voluntad, le atribuía la capacidad de llegar a la fusión mística con Dios.

Otro filósofo del espiritualismo es *Pablo Royer-Collard* (1763-1845), político de la reacción y realista moderado. Bajo el Directorio perteneció al Consejo de los Quinientos, de 1811 a 1814 fue profesor de filosofía en la Sorbona y bajo la Restauración figuró como jefe y teórico de los "doctrinarios", partido que representaba los intereses de los fabricantes y comerciantes. Filosóficamente, Royer-Collard adopta el espiritualismo de Maine de Biran. El espiritualismo, según él, ha de contribuir a la defensa de la religión y a la lucha contra el materialismo y el ateísmo; los objetos del mundo exterior, tomados como buenos, son los agentes de las percepciones, pero la causa verdadera de estas últimas es el espíritu divino. El espacio y el tiempo, inherentes a los objetos, fueron creados al mismo tiempo que ellos. Royer-Collard distingue entre tiempo y duración: el tiem-

po es inseparable del espacio y la duración lo es de la conciencia del sujeto. De esta manera trataba de dar un "fundamento" espiritualista al dualismo del alma y el cuerpo como dogma religioso.

Otra corriente filosófica de la burguesía contrarrevolucionaria de la Restauración y después de 1830 es el *eclecticismo.*

Victor Cousin (1792-1867), fundador y cabeza visible del eclecticismo, era un enemigo jurado de las tradiciones materialistas del siglo XVIII.

Cousin fue profesor de filosofía, primero en la Escuela Normal y luego en la Sorbona. La monarquía de Julio elevó el eclecticismo al rango de ideología oficial. Cousin fue nombrado par de Francia y consejero de Estado; fue además director de la Escuela Normal, rector de la Universidad y, por último, ministro de Instrucción Pública.

La revolución de 1848 puso fin a la carrera política de Cousin.

Para designar su doctrina introduce Cousin el término de "eclecticismo", afirmando que todas las orientaciones filosóficas (refiriése a las idealistas) poseen ciertos méritos, y por ello para crear un sistema hay que "escoger" lo que hay de valioso en cada una de dichas doctrinas. La filosofía ecléctica de Cousin está compuesta por retazos de diversas teorías idealistas, principalmente del espiritualismo de Maine de Biran y de una versión vulgarizada del idealismo alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. También entró a saco en la "metafísica" de Descartes, en la monadología de Leibniz y en las doctrinas de Platón y de los neoplatónicos.

Cousin, que niega la base empírica del conocimiento, sostiene que la generalización de los datos de la experiencia no puede llevar a la verdad. la cual posee un carácter necesario. Con su "crítica desde la derecha" de la filosofía de Kant trata de eliminar toda tendencia materialista relacionada con la admisión de la "cosa en sí" y de unir en un mismo sistema distintas ideas del idealismo alemán y francés. La teoría del conocimiento de Cousin. como el conjunto de su filosofía, apela en última instancia al más allá. a Dios.

N. G. Chernishevski nos ofrece una atinada versión de lo que era este eclecticismo. "La filosofía de Cousin —dice— es una mezcla bastante arbitraria de conceptos científicos tomados de Kant, en grado aún mayor de Schelling, en parte de otros filósofos alemanes, con ciertos fragmentos de Descartes, de Locke y de otros pensadores; todo este conglomerado fue después rehecho y pulido de tal manera que ninguna idea atrevida turbase los prejuicios del público francés." [61] Al final de su evolución filosófica Cousin no pudo encontrar nada mejor que invitar a una asidua lectura del Evangelio.

En este período aparece en Francia la filosofía del *positivismo*, que después de la revolución de 1848 adquiere carta de naturaleza y goza de gran predicamento entre los medios burgueses de Francia y de otros países.

El fundador del positivismo fue *Augusto Comte* (1798-1857). Comte nació en Montpellier; su padre era funcionario. A los dieciséis años ingresó en la Escuela Politécnica, donde estudió principalmente matemáticas. Durante algunos años fue secretario de Saint-Simon, del que se separó más tarde.

[61] N. G. Chernishevski, *Obras completas*. en quince tomos, t. III, Moscú, 1947, páginas 23-24.

La obra principal de Comte es el *Curso de filosofía positiva* (1830-1842).

Comte califica de "metafísica" toda teoría que admita la existencia cognoscible de la realidad objetiva, aunque formalmente él mismo admite la existencia del mundo exterior. A la vez, supone que la ciencia ha de renunciar a penetrar en la esencia de las cosas, limitándose a describir el aspecto exterior de los fenómenos. La ciencia, según él, no ha de dilucidar qué es lo que existe, sino cómo se producen los fenómenos; no ha de generalizar los datos, sino describirlos; y los fenómenos descritos han de ser reducidos al menor número posible de vínculos exteriores, atendiendo a su semejanza y sucesión. Esta idea conduce a Comte a conclusiones mecanicistas. Dice también que la ciencia ha de conocer las "leyes", entendiendo como tales la formulación de las relaciones funcionales de sucesión y semejanza observadas. De ahí que Comte oponga el concepto de ley al de relación causal, que él coloca fuera de la jurisdicción científica.

Comte, que pretendía crear una filosofía científica, somete a examen un voluminoso material; mas, a diferencia de los enciclopedistas del siglo XVIII, enfoca las ciencias naturales y la teoría del conocimiento no con un criterio materialista, sino idealista y agnóstico. Así, al oponer la verdad relativa a la absoluta, desemboca en fin de cuentas en el relativismo.

"El estudio de los fenómenos —dice—, en vez de llegar a convertirse en absoluto, debe permanecer siempre como un estudio *relativo*, que depende de nuestra organización y de nuestra situación." [62]

La teoría positivista del conocimiento encuentra también expresión en sus afirmaciones de que toda la historia de la gnoseología es una sucesión de los tres estados de la mente humana, o métodos: teológico, metafísico y positivo.

El método teológico, según Comte, representa la primera fase en el desarrollo de la mente, que a este nivel aspira al conocimiento absoluto, a explicar los fenómenos observados por la acción de fuerzas sobrenaturales y divinas. Por lo tanto, Comte presenta la religión como el primer peldaño del conocimiento científico.

La segunda fase de desarrollo de la mente humana es el "método metafísico"; representa una modificación del teológico: las fuerzas sobrenaturales son reemplazadas por abstracciones personificadas, por "esencias" metafísicas que son la base de todos los fenómenos observados, por las "fuerzas de la naturaleza". Por "método metafísico" entendía Comte el reconocimiento de que los conocimientos sobre la naturaleza de la realidad objetiva podían ser fundamentados. Dentro de la "metafísica" incluye él todas las teorías revolucionarias de su tiempo. Su crítica del "método metafísico" y del idealismo objetivo centraba en realidad los tiros contra el materialismo y las ideas revolucionarias. El mundo material lo calificaba de abstracción personificada y negaba la posibilidad de conocer la verdad objetiva. Su agnosticismo lo hacía pasar por enfoque científico de la realidad.

La tercera fase de desarrollo de la mente humana —fase "positiva" o método "positivo"— presupone la renuncia al conocimiento absoluto. que Comte identifica con el materialismo.

[62] A. Comte. *El espíritu de la filosofía positiva,* San Petersburgo. 1910, pág. 17.

Chernishevski criticó el carácter anticientífico de la fórmula trimembre de Comte. "...Jamás ha habido un período teológico de la ciencia —escribía con razón—; la metafísica, en el sentido como la entiende Augusto Comte, tampoco ha existido nunca..."[63] La fórmula de Comte es profundamente antihistórica; no tiene en cuenta, por ejemplo, la existencia y desarrollo del materialismo grecorromano. Su construcción trimembre, imitación deformada de la tríada dialéctica, no es más que un esquema muerto.

Comte trata de llegar a una clasificación de las ciencias, pero no alcanza a lograr una solución científica del problema: no veía que la base objetiva de tal clasificación son las diversas formas del movimiento de la materia. Disponía las ciencias en orden de sucesión de su supuesta dificultad de estudio, de las generales a las particulares, que por ser más difíciles proporcionan un conocimiento menos exacto. En el primer lugar de su clasificación figuran las matemáticas, de las que afirma haber sido las primeras que pasaron a la fase positiva, y siguen la astronomía, la física y otras ciencias de la naturaleza. En el último lugar va la "sociología", término que es introducido por Comte. Lo característico de esta clasificación es la oposición entre las ciencias "generales" y las "concretas".

La jerarquía científica de Comte, y el propio autor lo confiesa, es de un carácter dogmático. Queda muy por debajo de la clasificación de Saint-Simon, cuyas ideas progresivas rechaza. "...Comte —escribe Engels— tomó todas sus ideas geniales de Saint-Simon, pero las deforma al agruparlas y corregirlas a su modo; las despoja del misticismo que les es propio, mas, al mismo tiempo, hace de ellas algo vulgar, las elabora a su modo filisteo."[64]

Comte atribuye a su clasificación de las ciencias un carácter subjetivo, pues parte de conceptos deformados del conocimiento, y no de las propiedades de la misma realidad objetiva. Dicha clasificación es mecánica —reduce, por ejemplo, la mecánica a las matemáticas y la psicología y la sociología a la biología— y persigue fines estrechamente utilitarios. Así, pedía que la astronomía limitase sus investigaciones exclusivamente a los problemas del sistema solar; lo demás, aseguraba, no interesa al hombre para nada. Suprime la filosofía como tal y la reduce a una simple suma de conclusiones generales de las ciencias de la naturaleza. La lógica no encuentra un lugar en la clasificación de Comte. No supo éste enfocar dialécticamente los problemas de la teoría del conocimiento, y de ahí sus confusiones en la antítesis del empirismo y el racionalismo, que se refleja también en su clasificación de las ciencias: el empirismo y el inductivismo que él preconiza se contradicen con la admisión del "papel especial" de las matemáticas en el proceso del conocimiento.

El positivismo, "miserable revoltijo, despreciable *partido del centro* en filosofía",[65] trata de colocarse "por encima" del materialismo y del idealismo, de "conciliar" y "reducir a síntesis" estas tendencias opuestas. En realidad, los vanos esfuerzos de Comte y de sus seguidores, empeñados en escapar a la alternativa de materialismo o idealismo, conduce, según palabras de Lenin, a una "charlatanería conciliadora".

[63] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, ed. cit., t. XIV, pág. 651.
[64] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, págs. 479-480.
[65] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 394.

La sociología de Comte es una trama de naturalismo biológico y de idealismo histórico. Con un criterio metafísico la divide en dos partes: 1) estática social, que describe el estado de equilibrio del "organismo" de la sociedad humana, y 2) dinámica social, que describe la manera como las diversas ideas morales influyen sobre el mundo y "le dan la vuelta".

La principal idea conservadora de la estática social es la afirmación de que la transformación revolucionaria de la sociedad burguesa es imposible e innecesaria. "El amor como principio, el orden como base y el progreso como fin",[60] tal es, según él, el criterio supremo para la valoración de los fenómenos sociales. Esta fórmula de Comte es un modelo típico de la fraseología liberal burguesa. En este sentido es característica la divisa de Comte "orden y progreso".

Comte interpreta la historia de la sociedad con arreglo a su supuesta "ley" de las tres fases, que él advierte en el desarrollo de la mente humana y de cada persona en el transcurso de su vida individual. La sociedad, según Comte, atraviesa por tres fases de desarrollo: militar, que corresponde a la fase teológica en la evolución de la mente; transitoria, que corresponde a la fase metafísica, y, finalmente, científico-industrial, que corresponde a la fase positiva. La fase "industrial" —es decir, el capitalismo— culmina y cierra todo el desarrollo social; esta afirmación de Comte nos revela claramente el carácter burgués de sus concepciones sociológicas.

Para Comte, el "renacimiento moral" era la base del progreso humano, más importante, en realidad, que el desarrollo económico y político. De ahí derivaba la necesidad de una nueva religión, el culto del "Gran Ser", que él identificaba con el género humano.

En el fondo, el alboroto de Comte alrededor de la "nueva religión" significaba la reducción al extremo de sus concepciones idealistas. Exteriormente, el culto del "Gran Ser" era un culto a la ciencia y a los grandes pensadores, mas en el fondo no era sino el motivo para crear una nueva jerarquía religiosa no menos reaccionaria que las anteriores. Los secerdotes de la "iglesia" positiva habían de dirigir la "reeducación espiritual" del pueblo con un espíritu antirrevolucionario, dejando el poder político en manos de los banqueros y capitalistas.

El ideal social, según Comte, es la armonía en las relaciones entre los capitalistas y los obreros. El positivista francés proponía cultivar en los obreros ideas de "modestia y subordinación", de fe en el progreso pacífico. La actuación política de Comte y sus seguidores nos los presenta como adversarios del movimiento obrero revolucionario y enemigos del socialismo.

En 1848 Comte lanzó proclamas en las que invitaba al proletariado de París a renunciar a la lucha revolucionaria. Sucesivamente buscó el apoyo de Napoleón III, Nicolás I y hasta de los jesuitas. Siendo como era su doctrina un reflejo del incremento de las tendencias reaccionarias de la clase burguesa, Augusto Comte justificó la reacción política establecida después de la revolución francesa y propugnó la alianza de la burguesía con la aristocracia terrateniente. Exaltaba la jerarquía social del Medievo y se esforzó por rehabilitar la teocracia y la obra de la Inquisición.

[60] A. Comte, *Resumen general del positivismo*. "Los fundadores del positivismo", fasc. 5, San Petersburgo, 1913, pág. 143.

Los clásicos del marxismo pusieron de relieve la esencia reaccionaria de la sociología de Comte y del positivismo en su conjunto. "Comte —escribe Marx— es conocido por los obreros de París como profeta del Imperio (de la *dictadura* personal) en política, del predominio de los capitalistas en la economía política, de la jerarquía en todas las esferas de la actividad humana, sin exceptuar la ciencia, y como autor de un nuevo catecismo con un nuevo Papa y con nuevos santos en lugar de los viejos." [67]

La defensa que Comte hacía de la religión desconcertó a algunos de sus seguidores, los cuales se escindieron en dos direcciones: unos, capitaneados por P. Laffitte, se declararon fieles discípulos de Comte, en cuyas obras veían poco menos que una nueva Biblia. Estos emprendieron la organización de comunidades religiosas positivistas, que aún se conservan en algunos lugares de Francia e Inglaterra, y sobre todo del Brasil. Otros, dirigidos por E. Littré, rechazaron la doctrina de la nueva iglesia, aunque aceptando las teorías filosóficas y sociológicas de Comte.

La aparición del positivismo significaba un acontecimiento sintomático en la historia de la filosofía. Era la muestra de que los ideólogos de la burguesía dominante empezaban a abandonar las posiciones filosóficas que habían ocupado sus predecesores. El positivismo afirmaba que la ciencia debía colocarse al margen de la filosofía anterior, a la que se calificaba de metafísica, y proclamaba la necesidad de crear una "filosofía positiva" que se mostrase acorde con la ciencia.

El positivismo, que combate encarnizadamente contra la filosofía materialista y la dialéctica, era la continuación directa de las corrientes idealistas y agnósticas representadas en la filosofía de los siglos XVII y XVIII.

El positivismo es una reacción contra el materialismo y el ateísmo de los filósofos franceses avanzados del siglo XVIII. Para la conservadora burguesía francesa, a la que la revolución había llevado al poder, el materialismo era ya algo extraño y peligroso. Luego, a medida que el movimiento obrero se robustece, los políticos e ideólogos de la burguesía comienzan a valerse del positivismo en la lucha contra la ideología del proletariado, contra la filosofía del materialismo dialéctico.

Los ideólogos conservadores de la burguesía, y aún más los liberales, que se decían "librepensadores", veían en el positivismo muchos puntos aceptables. A diferencia de los sistemas abiertamente idealistas, su idealismo se presentaba en forma enmascarada. No revelaba tan francamente sus vínculos con la religión y el culto divino, se desentendía, por lo menos de palabra, de los absurdos extremos del "creacionismo" y se declaraba enemigo de las doctrinas filosóficas metafísicas que aspiraban a ser una "ciencia de las ciencias", afirmando que "la propia ciencia ya es de por sí filosofía". Por lo demás, esto no era óbice para que los propios positivistas construyesen un sistema al que atribuían valor universal. El positivismo se hacía pasar por una concepción que emancipaba la ciencia de la dogmática filosófica natural y era "otra ciencia".

La significación principal del positivismo la tenemos en la negación de la anterior filosofía progresiva y en su defensa del conocimiento "positivo", es decir, del conocimiento desprovisto de toda clase de "conjeturas". A diferencia de las corrientes filosóficas abiertamente idealistas, el positivismo

[67] Archivo de Marx y Engels, t. III (VIII), Leningrado, 1934, pág. 347.

busca apoyo en las ciencias naturales y acepta las explicaciones que éstas dan a muchos fenómenos, aunque, de hecho, a menudo levanta una muralla entre tales conceptos y las conclusiones materialistas que de ellos se desprenden. Con su negación de la filosofía materialista, con su noción de que las ciencias naturales son en sí filosofía, al diluir ésta en aquéllas, los positivistas abrían el camino al idealismo y al agnosticismo.

A los ideólogos de la burguesía, convertida ya en clase dominante e interesada en poner fin al desarrollo progresivo de la sociedad, les atraía también el agnosticismo, que los positivistas tomaban de Hume y, en cierto grado, de Kant.

Al mismo tiempo, la negativa de los positivistas a adoptar una actitud definida en cuanto al problema fundamental de la filosofía —al afirmar que el conocimiento humano es incapaz de descubrir muchos secretos del ser—, quisiéranlo o no, dejaba el campo abierto para la religión. En repetidas ocasiones manifestó Comte su hostilidad hacia el ateísmo. A lo largo de la historia del positivismo ha variado más de una vez la forma en que se argumentaba la imposibilidad de resolver el problema fundamental de la filosofía: impotencia de la mente humana, intentos de encontrar una "tercera línea" y, últimamente, la manifestación de que dicho problema carece en realidad de todo sentido. Consecuentemente con ello, la filosofía era desprovista de objeto y sustituida completamente por el conjunto de ciencias especiales, o bien reducíase al examen de aspectos concretos del proceso del conocimiento.

El positivismo restringía la misión del conocimiento científico a una descripción y ordenación de las sensaciones y vivencias del sujeto. En ello veía la realización del "sentido común", que para el positivismo era la piedra angular de todo conocimiento.

En virtud de esto, el positivismo adquirió carta de naturaleza en la filosofía burguesa. A algunos intelectuales les atraía por sus vínculos con las ciencias naturales. Ahí reside el secreto de la inclinación que hacia el positivismo experimentaron algunos hombres relativamente progresistas de China e Iberoamérica en la segunda mitad del siglo XIX. Esto se refiere también, en parte, a Rusia, Polonia y otros países.

Los ideólogos de la burguesía triunfante buscaron en el positivismo un apoyo para la argumentación teórica del reformismo, deseosos de levantar una barrera a la propagación de las ideas revolucionarias. Donde los positivistas se contaron en más número fue en Francia e Inglaterra, es decir, en los países capitalistas más desarrollados a mediados del siglo XIX.

Marx nos ha dejado una brillante característica del positivismo. "Estudio ahora de paso a Comte —escribía en 1866 a Engels—, por el ruido que los ingleses y franceses arman en torno a él. Les atrae su carácter enciclopédico, la síntesis. Pero en comparación con Hegel es algo lastimoso (aunque Comte es superior como especialista en matemáticas, física, etc., es decir, le aventaja en los detalles, pues en conjunto Hegel es infinitamente superior incluso en este terreno). ¡Y este detestable positivismo apareció en 1832!" [68]

[68] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. cit., Leningrado, 1953, pág. 180.

3. Teorías sociológicas de los historiadores franceses de la Restauración: Guizot, Thierry y Mignet

La lucha ideológica se hace particularmente intensa en Francia, durante la primera mitad del siglo XIX, en torno a los problemas de la sociología y la historiografía. Los historiadores y sociólogos que expresaban los puntos de vista de la burguesía liberal bajo la Restauración, acuden a los acontecimientos del pasado con el deseo de encontrar las leyes del desarrollo progresivo de la sociedad y, a la vez, de demostrar el carácter legítimo del régimen capitalista.

En este terreno cumplen un importante papel *Francisco Guizot* (1787-1874), *Agustín Thierry* (1795-1856) y *Francisco Mignet* (1796-1884), los tres historiadores de tendencia liberal.

En su concepción del proceso histórico, los historiadores de la Restauración dan un gran paso adelante con respecto a los ilustrados del siglo XVIII. Oponían los grupos y clases sociales al individuo, y la vida civil de los hombres, la sociedad civil, a la organización política. Esta última es "el ropaje de la sociedad" (Thierry). Los éxitos y los sufrimientos de los "súbditos" son mucho más importantes que las victorias o las calamidades de los reyes.

Los historiadores franceses tuvieron algunos atisbos materialistas en la interpretación de los fenómenos sociales. Guizot, por ejemplo, habla de la dependencia de la filosofía y la literatura inglesas respecto del incremento de la riqueza industrial y de los cambios en las relaciones económicas.

Desde el punto de vista de los historiadores franceses, las modificaciones producidas en las relaciones económicas, y especialmente en la propiedad del suelo, conducen a una nueva relación entre las clases y al cambio del régimen político. No llegan, sin embargo, a explicar el origen de esas relaciones económicas, y de ordinario las atribuyen a la violencia y a las conquistas.

Los historiadores de la Restauración hacen profundos atisbos sobre la división de la sociedad en clases y sobre la lucha de clases como contenido principal de la historia, aunque sin concebir científicamente las unas ni las otras, sin hacer distinción entre "clase" y "estamento".

La historia de Francia, afirma Guizot, es la guerra del tercer estado contra los dos estamentos privilegiados: el clero y la nobleza. La revolución de fines del siglo XVIII es "el desenlace de esta guerra". Toda la historia de Francia se ve presidida por "la lucha de clases con el ropaje de partidos". Este principio no se ve circunscrito a Francia, sino que se aplica a los demás países.

Las concepciones de Guizot y su evolución se ven reflejadas de la manera más completa en obras como *Historia de la revolución inglesa* (1826, 1854-1856) e *Historia de la civilización europea* (1828). Guizot hablaba de la existencia de tres grandes grupos sociales: la aristocracia, la burguesía y el pueblo. Este último no era para él sujeto de la historia, que, según afirma, era creada en la lucha de la burguesía contra la aristocracia.

Thierry, que en sus mocedades había sido adepto de Saint-Simon, evolucionó más tarde hacia el liberalismo burgués. Bajo la monarquía de Julio

opuso el tercer estado a la nobleza y al clero. Su obra principal la constituyen los *Ensayos sobre el tercer estado* (1853).

El primer trabajo de Mignet, su *Historia de la revolución francesa* (1824), era un intento de explicar ese acontecimiento desde el punto de vista de la lucha de clases. Lo mismo que otros historiadores burgueses de este tiempo, Mignet veía en la historia política la historia de la lucha de clases. El marxismo tiene en gran estima las ideas sociológicas de los historiadores franceses. "Marx descubrió la concepción materialista de la historia —escribía Engels a Starkenburg el 25 de enero de 1894—, pero Thierry, Mignet, Guizot, así como todos los historiadores ingleses, hasta 1850, demuestran que ya se tendía a ello. . ." [69]

Pero el atisbo de los historiadores de la Restauración acerca de la lucha de clases en la sociedad no va más allá, no pasa de ser un atisbo.

Dichos historiadores no comprendían en absoluto, escribía Marx a Weydemeyer el 5 de marzo de 1852, que "*la existencia de las clases* sólo va unida *a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción. . .*" [70]

La formación de las clases y de los Estados es debida, según los historiadores de la Restauración, a la fuerza, a la conquista y a la destrucción de las viejas sociedades, a la esclavización de unos pueblos y tribus por otros. Esto era un profundo error.

Si bien los historiadores burgueses hablaban de la lucha de clases en el pasado, velaban la realidad que tenían ante sus ojos, es decir, el antagonismo de clase de la sociedad capitalista. En cuanto la dominación de la burguesía es asegurada, la lucha de clase del proletariado contra ella se convierte para los liberales en una "incomprensión fatal", en el fruto de una artificial propaganda. El levantamiento de los obreros en junio de 1848 lo presentan como una "monstruosa catástrofe". Los historiadores burgueses trataban de argumentar el carácter definitivo del régimen capitalista, perpetuando así la existencia de las clases, y afirmaban llegada la hora de que éstas cesasen en su lucha. Su visión de la sociedad les cerraba el camino para una fecunda y consecuente aplicación de la valiosa idea de la lucha de clases que ellos mismos habían enunciado.

En sus mejores trabajos, los historiadores de la Restauración se elevan sobre la concepción empírica del proceso histórico como una acumulación de casualidades y tratan de descubrir las leyes de dicho proceso.

A pesar de los grandes defectos de que adolecen las doctrinas sociológicas de los historiadores franceses de la Restauración, sus obras constituyen una valiosa aportación al estudio de la sociedad.

4. La filosofía y la sociología en Inglaterra durante la primera mitad del siglo XIX

El proceso de agudización de la lucha de las clases y de los partidos políticos, en el período del triunfo definitivo y consolidación del capita-

[69] *Carta de Engels a H. Starkenburg*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 475.

[70] *Carta de Marx a J. Weydemeyer*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, págs. 424-425.

lismo, encuentra un eco en el desarrollo de las doctrinas filosóficas y sociológicas avanzadas y en la ofensiva que contra ellas desencadenan las tendencias reaccionarias.

Junto al gran pensador y socialista utópico Roberto Owen, el pensamiento filosófico avanzado inglés tiene a sus representantes en los naturalistas materialistas que seguían las enseñanzas de Priestley.[71]

En el progreso de la filosofía y la sociología ejercen honda influencia a fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX las grandes figuras de la economía política clásica, que exponían los intereses de las capas avanzadas de la burguesía en el período de su lucha progresiva contra el feudalismo.

La economía política clásica inglesa es históricamente una de las fuentes teóricas del marxismo.

En 1776 aparece lo que pudiéramos denominar el manifiesto de la burguesía industrial, la *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de *Adán Smith* (1723-1790). En 1817 *David Ricardo* (1772-1823) da a la luz *Principios de economía política e imposición fiscal.*

Smith y Ricardo sentaron las bases de la teoría del valor por el trabajo, lo cual constituye un mérito histórico. El primero de ellos alcanzó gran éxito en el estudio de la estructura económica de la sociedad burguesa. Ve la fuente de la riqueza en el trabajo y llega a la conclusión de que las clases fundamentales de la sociedad son los obreros asalariados, los capitalistas y los propietarios del suelo. Esto correspondía, según él, a la división de la renta nacional en tres partes: salario, ganancia y renta de la tierra, siendo estas dos últimas procedentes del producto del trabajo del obrero. Tienen gran valor las consideraciones teóricas de A. Smith sobre la división del trabajo, división que él consideraba la base de la vida social tomada como una unión de trabajo única.

La economía política clásica inglesa culmina en David Ricardo, de cuya significación histórica habla Marx así: "El fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués —el punto del que hay que arrancar para entender su organismo interno y su proceso de vida— es la determinación del valor por el tiempo de trabajo: Ricardo parte de aquí y obliga a la ciencia a abandonar su vieja rutina, a investigar y aclarar hasta qué punto las otras categorías desarrolladas o expuestas por ella —las relaciones de producción y circulación— se acomodan a este fundamento, a este punto de partida, o se hallan en contradicción con él. . ."[72]

Mas los economistas burgueses no podían en modo alguno resolver el problema del valor, puesto que se apoyaban en la falsa idea de que el modo capitalista de producción es eterno, natural y justo.

Aun admitiendo la existencia de clases en la sociedad capitalista, Smith y Ricardo no relacionaban esta división con las relaciones de producción, sino con la distribución del ingreso nacional.

En sociología, ni el uno ni el otro van más allá de consideraciones metafísicas sobre la sociedad como suma mecánica de individuos cada

[71] Véase el cap. VIII del t. I de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[72] C. Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, trad. esp. de Wenceslao Roces, t. II. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1944, pág. 11.

uno de los cuales se guía exclusivamente por su personal beneficio. No en vano dice Smith que la sociedad es un conjunto de guineas y que el individuo es una unidad monetaria. "Dame lo que necesito y tú recibirás lo que necesitas. . ."; así es, formula él, la esencia de las relaciones entre los hombres que viven en sociedad.

Todo esto es una muestra de la influencia que ejercía sobre Smith la ideología burguesa.

Otra expresión de la ideología burguesa es el ideal, entonces enunciado, de libertad completa para la actividad económica del propietario privado, del productor de mercancías: libre competencia, libertad de explotación de la fuerza de trabajo, libertad respecto de la más mínima intervención en sus asuntos. Este principio del libre "juego de fuerzas", del "libre cambio" *(free trade)*, formulado por los fundadores de la economía política clásica inglesa, se convierte en una de las ideas centrales de la ideología burguesa en Inglaterra. Según los librecambistas, el juego espontáneo de las fuerzas económicas conduce a la armonía universal, y los intereses de la burguesía industrial coinciden con los intereses de toda la sociedad en su conjunto. El individualismo extremo, el interés privado, el frío cálculo egoísta: tales son los resortes que, según ellos, hacen moverse toda la vida social. El librecambismo es una orientación del pensamiento social que trataba de consolidar y desarrollar el sistema burgués de explotación dentro de la sociedad inglesa del siglo XIX.

Entre las principales orientaciones de la filosofía y la sociología de la burguesía inglesa a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se encuentra el *utilitarismo* de Bentham.

Jeremías Bentham (1748-1832), en sus obras *Fragmentos sobre el gobierno* (1776), *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789), *Deontología o ciencia de la moral* (1834) y alguna otra, critica las ideas democrático-burguesas de Rousseau, y en particular su teoría del contrato social, y proclama abiertamente que el fin del Estado es la defensa de los intereses de los grandes propietarios. Bentham admite el derecho del Estado a reprimir con mano dura los levantamientos populares.

Base de la vida social y principio supremo de la moral es, según Bentham, la utilidad o el utilitarismo. La moral, el derecho y todas las relaciones sociales descansan en dicho principio utilitario, que acepta lo que es motivo de placer y rechaza lo que causa sufrimiento.

Estimaba Bentham que el acto inmoral no es sino una equivocación en el balance definitivo del interés personal. Desde el punto de vista utilitario todo se reduce a un balance o "contabilidad" de placeres y sufrimientos, de virtudes y vicios. Esta "aritmética moral", burdamente mecánica y cínica, es característica, en el campo de las ideas, de la satisfecha y próspera burguesía inglesa de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que temía como al fuego a la revolución y trataba de afirmar "definitivamente" el capitalismo.

Marx califica a Bentham de oráculo sensato y pedante, melancólico y charlatán, de la sensatez burguesa del siglo XIX. Bentham, nos dice, consideraba al filisteo inglés de su tiempo como a un hombre normal, y los repulsivos métodos burgueses los identificaba con un régimen social per-

fecto. Y tras de señalar la petulancia con que expone sus "trivialidades más ordinarias", lo define como "genio de la estupidez burguesa".

Los utilitaristas pertenecían, por lo común, al partido de los *whigs;* la esencia de sus concepciones, basadas en la explotación, trataban de encubrirla con una fraseología liberal. El incremento en Inglaterra de la reacción política después de la revolución francesa y el miedo de las clases explotadoras ante la expansión del movimiento obrero en el país dieron origen a unas concepciones más extrema y abiertamente reaccionarias.

El tristemente famoso *Ensayo sobre la ley de la población* (1798), del sacerdote inglés *Roberto Malthus* (1766-1834), ideólogo de la parte más retrógrada de la burguesía y de las capas de la aristocracia agraria fundidas con ella, era "la más franca declaración de guerra de la burguesía contra el proletariado. . .".[73]

Malthus afirmaba que todas las calamidades y lacras sociales dependen no del régimen social de explotación, sino de leyes eternas y fatales de la naturaleza. Y la encarnación de estas últimas es la ley universal de la población, ley que carece en absoluto de base científica. El crecimiento de la población, dice, tiene lugar en progresión geométrica, mientras no halla ningún obstáculo, siendo así que los alimentos aumentan en progresión aritmética aun en las condiciones más favorables.

Movidos por su deseo de justificar y exaltar el capitalismo, los maltusianos falsifican groseramente la realidad. Ocultan conscientemente el hecho de que la causa de la miseria y el hambre radica en la explotación a que los trabajadores se ven sometidos por parte de los capitalistas y terratenientes, que el incremento de las fuerzas productivas de la sociedad hace posible el aumento, prácticamente ilimitado, de los medios de consumo, los cuales, sin embargo, dentro de la sociedad burguesa son en gran parte inaccesibles para los trabajadores.

En sus deseos de justificar el régimen de explotación, Malthus asegura que el mejoramiento de la vida ha de buscarse en las fuerzas que se oponen a la reproducción y que acortan la vida de los hombres. Ensalza la necesidad, el hambre, las enfermedades, las epidemias, la guerra, pues todas estas calamidades públicas reducen el número de "bocas" y restablecen el "equilibrio" por algún tiempo. De ahí la conclusión, que Malthus extrae, con cinismo sin igual, acerca de los hombres "superfluos" para quienes no hay un lugar en la tierra.

Según Malthus, para evitar la reproducción "excesiva" de los trabajadores el salario ha de ser reducido al mínimo.

Toda la base de la reaccionaria y antihumana sociología de Malthus se encierra en su afirmación de que la pobreza no depende de las relaciones sociales, sino del excesivo aumento de la población.

Dicha "teoría", falsa y sin un ápice de fundamento científico, justificaba la explotación de los trabajadores por los capitalistas como algo "natural" e "inevitable"; Malthus se esforzaba por apartar a los obreros de la lucha contra quienes les oprimían.

Muchos pensadores avanzados sometieron a fundada crítica el maltusianismo en la segunda mitad del siglo XIX. Uno de los primeros en com-

[73] F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. cit., t. II, pág. 504.

batirlo fue el notable economista ruso V. A. Miliutin. También Chernishevski lo rebatió en una serie de trabajos.

El golpe decisivo sobre el maltusianismo lo descargaron los marxistas, que pusieron al desnudo la esencia de esta decantada "teoría" al servicio de la explotación.

"Las consecuencias científicas a que llega Malthus —escribe Marx— están llenas de consideraciones hacia las clases dominantes en general y hacia los elementos más reaccionarios de estas clases dominantes en particular; lo cual equivale a decir que falsea la ciencia al servicio de estos intereses. En cambio carecen de todo escrúpulo en cuanto se trata de las clases subyugadas. No sólo carecen de escrúpulo, sino que además se jactan de ello, se complacen cínicamente en ello y exceden incluso, en su furor contra los que viven en la miseria, de lo que desde su propio punto de vista estaría científicamente justificado." [74]

Posteriormente, los ideólogos de la burguesía reaccionaria han recurrido ampliamente, en su lucha contra las fuerzas avanzadas y progresivas de la sociedad, a la anticuada basura del maltusianismo, siempre deseosos de achacar al "exceso de población" las calamidades de toda clase y de justificar las guerras de exterminio. Las ideas maltusianas proporcionan base al "darvinismo social" y al weismanismo-morganismo. También se apoya en el maltusianismo la insensata propaganda de los racistas de nuestro tiempo.

Hacia mediados de siglo el positivismo adquiere carta de ciudadanía en Inglaterra. Su representación más genuina la tenemos en *Juan Stuart Mill* (1806-1873), librecambista y partidario de la democracia burguesa y de las reformas liberales moderadas.

La sumisión practicista a los hechos y una interpretación estrechamente utilitaria de los conocimientos son propias del positivismo en general y del positivismo inglés en particular. El positivismo se desliza por la superficie de los fenómenos y califica de "metafísica" y de "dogmatismo" la aspiración a conocer su esencia, con lo que quebranta las bases del propio saber científico del que fingidamente se declaraba aliado.

Mill aceptaba el idealismo subjetivo de Berkeley y el agnosticismo de Hume. Su gnoseología parte de la experiencia interpretada con un criterio idealista. Los objetos del conocimiento existen únicamente en la forma de nuestras propias representaciones. En el idealismo de Mill se advierte netamente la limitación agnóstica del conocimiento, típica del positivismo, por la esfera de la observación interpretada subjetivamente y de la descripción "pura" de las percepciones, la renuncia a explicar los fenómenos, a penetrar en su esencia interna. En última instancia, Mill, como todos los positivistas, a pesar de sus declaraciones, se muestra partidario de la religión, si bien en forma un tanto "barnizada" y refinada.

En su *Sistema de lógica deductiva e inductiva* (1843), Mill se vale del empirismo idealista para construir un sistema de "lógica inductiva". Condición para el desarrollo del conocimiento científico es la generalización de los datos que proporciona la experiencia; el método fundamental de la ciencia es la inducción. Mill expone sus "cuatro métodos de la investigación experimental", los cuatro puntos de la inducción.

[74] C. Marx, *Historia crítica de la plusvalía*, trad. esp. de W. Roces, t. II, México, 1944, pág. 251.

1. Método de concordancia: si en unos cuantos casos, al observar un fenómeno, hay sólo una circunstancia común, esta circunstancia es causa (o efecto) del fenómeno que se observa.

2. Método de la diferencia: si en todos los casos en que se produce o no se produce un fenómeno son iguales todas las circunstancias menos una, esta última es la causa (o efecto) del fenómeno que se observa.

3. Método de los residuos: del fenómeno se separan las partes cuyas causas son conocidas por inducciones anteriores; el hecho que quede es efecto de la causa que permanece en pie.

4. Método de las variaciones concomitantes: el fenómeno que cambia siempre al producirse determinado cambio de otro fenómeno se halla unido a este último por una relación causal.

Es indudable la utilidad, aun dentro de sus limitaciones, de semejantes métodos de inducción.

Sin embargo, la limitación metafísica de las concepciones filosóficas de Mill, su burdo empirismo y su falta de flexibilidad, de transiciones en las categorías, determinan la inconsistencia de su doctrina lógica tomada en conjunto.

El defecto principal de la lógica de Mill es su inductivismo metafísico y unilateral, la elevación de la inducción a un plano absoluto, el no comprender que la inducción y la deducción, lo mismo que la síntesis y el análisis, se hallan unidas dialécticamente entre sí.

A ello se refería Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* cuando habla de la "bacanal de la inducción" promovida por los ingleses.

En sociología, las concepciones de Mill se caracterizan por el idealismo y el mecanicismo. Mill admite que el perfeccionamiento intelectual del hombre es la base del desarrollo social; "la especulación y la convicción" son sus factores decisivos. Al mismo tiempo, según él, "en la vida social los hombres poseen únicamente las propiedades que se desprenden de las leyes de la naturaleza de cada individuo y pueden ser reducidas a él".[75] El positivista inglés permanece fiel al individualismo burgués y niega el papel de las masas trabajadoras en el desarrollo del proceso histórico.

Un lugar importante en la obra de Mill corresponde a los problemas de la economía política. En 1848 publicó sus *Principios de economía política con ciertas aplicaciones a la filosofía social*. En este terreno, según observaba Lenin, pertenecen a los teóricos secundarios y faltos de independencia de la burguesía. En su intento de unir la economía política burguesa a los proyectos liberales de "perfeccionamiento" del régimen capitalista, Mill se muestra hostil al socialismo. Profesaba las reaccionarias ideas del maltusianismo y estimaba necesaria la adopción de medidas que restringiesen el crecimiento de la población.

En Chernishevski encontramos un profundo análisis crítico de la doctrina económica de Mill. Según escribía Marx: "Es la declaración en quiebra de la economía «burguesa», expuesta ya de mano maestra, en su obra *Apuntes de economía política según Mill* por el gran erudito y crítico ruso N. Chernishevski."[76]

El individualismo de Mill se desprende de su concepción librecambista

[75] J. S. Mill, *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*. Moscú, 1914, pág. 798.
[76] C. Marx, *El Capital*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 20.

burguesa. Mill no acepta la esencia de clase de la competencia en el mundo capitalista, donde un productor de mercancías se enfrenta a otro. El "individuo" burgués que hace la competencia a otro es, según él, el creador de la historia. Las consideraciones de este ideólogo burgués sobre la "libertad", encubiertas por su fraseología burguesa, no son sino la petición de libertad para que la burguesía explote al proletariado.

En este tiempo cobran vigor en Inglaterra otras concepciones filosóficas, singularmente de tendencia idealista subjetiva.

Hacia mediados de siglo, en un período de agudización de la lucha de clases en el país, aparece *Tomás Carlyle* (1795-1881), filósofo reaccionario representante del *voluntarismo* en sociología.

Para el idealista Carlyle, la naturaleza es un conjunto de símbolos que en sus diversos ropajes visibles encarnan la esencia espiritual invisible. El idealismo filosófico objetivo se combina en él con el subjetivismo y el voluntarismo en sociología. Un papel decisivo en la historia atribuía a las "grandes personalidades elegidas", a las que consideraba a modo de "símbolos" de la humanidad. "La historia del mundo —escribe en *El héroe y lo heroico en la historia* (1841)— es la biografía de los grandes hombres."[77]

El genio es un "enviado de la providencia"; el "hombre de la multitud" ha de obedecer y respetar a los "elegidos".

Carlyle niega las leyes objetivas de la historia y mediante el "culto de los héroes" trata de consolidar la opresión de clase a que se encuentran sometidos los trabajadores y de defender la sociedad de explotación frente a las acciones revolucionarias de las masas populares. Abundan en Carlyle los ataques duros y a veces ingeniosos contra la sociedad burguesa, pero de ordinario se trata de "críticas desde la derecha".

La burguesía inglesa acentúa en este período, cada vez más, su carácter contrarrevolucionario. En el curso de la lucha de los obreros surge el *cartismo* (del inglés *charter*, carta). La Carta, cuya principal reivindicación era el sufragio para todos los hombres mayores de edad, convirtióse en programa de lucha del movimiento político de masas de los obreros ingleses, aunque el derecho electoral no podía asegurar los intereses vitales de su clase.

Hacia 1840 se despliega una polémica entre dos líderes del movimiento cartista: Tomás Atwood y Jaime Bronterre O'Brien. El primero defendía la reaccionaria idea de la alianza de la clase obrera y la burguesía. El segundo, al contrario, insistía en la independencia de la clase obrera, que únicamente podía contar con sus propias fuerzas. O'Brien sostenía que los intereses de la burguesía y del proletariado son antagónicos.

En el *Poor Man's Guardian*, editado por O'Brien, aparecieron algunos artículos escritos por simples obreros. En uno de ellos se decía que los intereses de los industriales, comerciantes y de cuantos viven de la renta, del diezmo y de otras ganancias son diametralmente opuestos a los intereses de aquellos que trabajan. Hay otro artículo en el que se afirma que en cualquier sociedad todos los productos deben pertenecer a los obreros; a quien nada hace, nada debe pertenecer. No obstante, O'Brien se hallaba lejos de comprender el papel histórico de la clase obrera. Atraído por las

[77] T. Carlyle, *El héroe y lo heroico en la historia*, San Petersburgo, 1891, pág. 18.

utópicas ideas de emancipación de los obreros mediante la reforma económica por él inventada, se fue apartando del ala revolucionaria del cartismo. Marx se burló en repetidas ocasiones de tan fantásticos proyectos de reforma y señaló su nociva influencia sobre el movimiento obrero.

El cartismo se desarrolló irregularmente: ora se alzaba, ora, como ocurrió en 1842, se venía abajo. A fines de 1848, después de la derrota de los obreros de París en el levantamiento de Junio, entra en decadencia. El movimiento cartista puso de relieve el papel de la clase obrera en la sociedad capitalista, proporcionó un valioso material para la generalización de la experiencia de la lucha de clase del proletariado y contribuyó a la preparación histórica del marxismo.

5. Preparación y elaboración de la concepción dialéctica en las ciencias naturales durante la primera mitad y a mediados del siglo XIX

Los avances del pensamiento filosófico durante la primera mitad y a mediados del siglo XIX, avances condicionados en última instancia por la consolidación del capitalismo en los países del Occidente europeo y por el incremento de la lucha de clases en la sociedad, se encuentran en relación íntima con el progreso que las ciencias naturales experimentan en dicho tiempo.

Tales progresos dan origen al planteamiento de los problemas filosóficos relativos a las ciencias de la naturaleza, son la base de la lucha del materialismo y el idealismo en la ciencia y preparan las premisas para la elaboración del método dialéctico científico. Este proceso transcurre simultáneamente en una serie de países europeos; las ciencias naturales, que ejercen favorable influencia sobre las tendencias avanzadas del pensamiento filosófico, son desarrolladas por los esfuerzos conjuntos de los investigadores de diversos países. Como lo que nos interesa ahora es la historia de la filosofía, y no de las ciencias naturales, los problemas filosóficos enunciados por los sabios en este período no los examinamos por países, sino siguiendo las principales ramas de las ciencias de la naturaleza.

En el primer tercio del siglo XIX las ciencias naturales entran en una fase de rápido desarrollo; esto tuvo gran importancia, ya que, pese a las doctrinas idealistas y metafísicas que imperaban en filosofía, los investigadores tanteaban y buscaban, impulsados por su propia labor, un método fiel para el conocimiento de la naturaleza. Se estaba en la antesala de los grandes descubrimientos científicos que habían de tener lugar en el segundo tercio de siglo.

Los numerosos descubrimientos de sabios de distintos países, apoyándose y completándose, contribuían a quebrantar los conceptos metafísicos acerca de la naturaleza. Los avances iniciados con los trabajos de Lomonósov, Laplace, C. Wolff y otros sabios del siglo XVIII asestan sucesivos golpes sobre la comprensión metafísica de la naturaleza y revelan toda su inconsistencia.

Los descubrimientos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX prepararon el terreno para la creación de la teoría del desarrollo. En este sentido los filósofos alemanes se encontraban en mejores condiciones que

los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, que se habían apoyado en los éxitos de unas ciencias naturales completamente mecanicistas. Sin embargo, los informes que se poseían a fines de ese siglo y comienzos del siguiente no podían ser aún la base para una verdadera teoría del desarrollo. No eran sino premisas para la misma, conjeturas dialécticas sobre los procesos de desarrollo en la naturaleza.

Las nuevas ideas sobre la naturaleza, dialécticas en su esencia, se van perfilando en medio de un proceso de aguda lucha entre el materialismo y el idealismo, entre las concepciones dialécticas y las metafísicas en el campo de las ciencias naturales, lucha relacionada con el estudio de la materia y el movimiento (química y física) y de la Tierra y la vida (geología y biología).

Esa lucha, que se agudiza a fines del siglo XVIII, encuentra eco en todas las ramas de las ciencias naturales. Los investigadores de ese tiempo se dividían en partidarios del atomismo materialista y de la "filosofía natural dinamicista" opuesta a ella. Según la doctrina "dinamicista", lo primero no es la materia, sino ciertas "fuerzas puras", el "movimiento puro". El movimiento era así divorciado de la materia y opuesto a ella como fuente inmaterial de la actividad.

Las fuerzas, decían los dinamicistas, son ininterrumpidas; los átomos no existen. Mas el dinamicismo presentaba su aspecto positivo, al afirmar que la naturaleza es una lucha de fuerzas contrarias. Aunque deformadamente, el dinamicismo reflejaba la dialéctica de la naturaleza, la idea del desarrollo que avanza a través de contradicciones.

Son excepcionales los éxitos que en el siglo XIX alcanza la *química*, sobre todo como teoría molecular-atómica, que venía a destruir los pilares de la metafísica. La fuerza motriz del desarrollo de la teoría atómica en la química era la práctica. La gran industria química, aparecida en el siglo XIX, reclamaba la elaboración de una tecnología racional. Y únicamente se la podía proporcionar la teoría atomicista, con el estudio de las fórmulas, la composición de las diferentes materias y de las reacciones químicas. Las concepciones atomicistas, enunciadas a mediados del siglo XVIII por Lomonósov, son confirmadas experimentalmente a fines de ese siglo y comienzos del siguiente gracias al descubrimiento de las leyes de la composición química de la materia (leyes estequiométricas); al descubrimiento empírico de dichas leyes contribuyeron investigadores de Alemania, Francia e Inglaterra.

Pero no siempre estas leyes eran relacionadas con la idea del atomismo, es decir, con la existencia de átomos materiales cuyas combinaciones dan lugar a todos los cuerpos químicos de que tenemos noticia. A la propagación del atomismo materialista se oponía en unos casos el dinamicismo y en otros un burdo empirismo.

Mas las investigaciones de la composición química de la materia únicamente podían dar fruto si se relacionaban con el atomismo. Las relaciones estequiométricas sólo podían ser explicadas acertadamente aceptándolas como consecuencias teóricas de las nociones atomísticas generales sobre la estructura de la materia. Nos referimos a la constancia de la composición química de los cuerpos, a la combinación de los elementos en proporciones múltiples cuando a un átomo de un elemento corresponde uno, dos o tres (pero siempre en número entero) átomos de otro elemento.

En el comienzo mismo del siglo XIX la ley de las proporciones múltiples se vio confirmada experimentalmente por el inglés *Juan Dalton* (1766-1844). La argumentación de éste es análoga a la empleada sesenta años antes por Lomonósov, sin que el inglés tuviera conocimiento de las investigaciones del sabio ruso. Es de suma importancia que el descubrimiento por Dalton de la ley de las proporciones múltiples simples fue en un principio una hipótesis teórica, confirmada más tarde en la práctica por el análisis cuantitativo de diversos cuerpos (óxidos, hidrocarburos, etc.). Dalton, que mantenía ideas materialistas, estaba convencido de que los átomos tienen existencia objetiva y son materiales, por cuanto constituyen partículas diminutas de los elementos químicos y de sus combinaciones, es decir, son cuerpos perfectamente reales. Según Dalton, los átomos son indivisibles; y de ahí que únicamente puedan combinarse como unidades materiales enteras; 1 con 1, 1 con 2, 1 con 3, 2 con 2, etc. De ello se desprende que los cuerpos químicos han de combinarse entre sí de la misma manera, o sea de acuerdo con proporciones múltiples simples. Esto es lo que Dalton demostró por vía experimental.

Una característica muy importante de los descubrimientos químicos de Dalton es que, por primera vez, unió íntimamente la vieja concepción del átomo con los datos experimentales del análisis químico, como antes trató de hacer Lomonósov. Gracias a tal combinación de las nociones teóricas generales sobre la estructura de la materia con los datos recogidos por vía empírica en el laboratorio, la idea hasta entonces abstracta se convirtió en teoría científica confirmada por la práctica, y el experimento químico adquirió una interpretación teórica cada vez más amplia y profunda. Con ello salió ganando el materialismo, que en este tiempo se veía plasmado en las ciencias positivas, principalmente, como doctrina atomista. En la filosofía materialista antigua dicha doctrina ostentaba un carácter primitivo, no confirmado por el experimento, pues las ciencias naturales no se habían desprendido aún de la filosofía. En los siglos XVII y XVIII el atomismo era mecanicista: a los átomos se les atribuía únicamente propiedades mecánicas que se referían a su forma, al carácter de la superficie, etc. Tal concepto de los átomos como cuerpos dotados de salientes, rugosidades y hendiduras lo sustentó también Lomonósov, aunque en sus trabajos se advertía a veces la tendencia a atribuirles propiedades químicas. Ahora bien, sólo cuando Dalton, siguiendo el camino previsto por Lomonósov, previó teóricamente y descubrió por vía experimental en los átomos propiedades químicas, como el peso atómico y la capacidad de combinarse según relaciones múltiples, comenzó el atomismo a superar las anteriores abstracciones de la filosofía natural y del mecanicismo que le eran propias; en adelante, como atomística química, se apoyó en un terreno firme y concreto.

Así, pues, el concepto materialista de la estructura atómica de la materia no sólo se vio comprobado y confirmado en la práctica, sino que puso de relieve su inmenso valor como brújula para la investigación empírica concreta. Dalton escribía así sobre el papel de la ciencia en la investigación científica: "Sin embargo, los hechos y los experimentos relativos a cualquier objeto nunca son valorados suficientemente hasta que, en manos de un observador hábil, sirven de base a una teoría con la que podamos predecir los resultados y prever las consecuencias de otras operaciones que

hasta este momento jamás se realizaron." [78] La práctica ha venido a confirmar enteramente las predicciones teóricas del gran sabio inglés. El dinamicismo, en cambio, recibió un golpe demoledor. Anteriormente, como ya sabemos, Hegel, en su *Filosofía de la naturaleza*, había tratado de salvar la teoría dinamicista y de echar por tierra el materialismo, pero todos sus esfuerzos resultaron vanos. Siguiendo las tradiciones materialistas de Boyle y Lomonósov, respaldadas y ampliadas por los descubrimientos de Dalton, los químicos del siglo XIX aceptaron sin reservas el atomismo materialista. La hipótesis atómica se convierte en la forma de desarrollo de la química.

El triunfo del atomismo descubrió la inconsistencia del empirismo unilateral que se venía predicando en la química. Unicamente valiéndose de conceptos teóricos podían los químicos operar con las nociones relativas a los átomos, puesto que éstos eran algo que nadie podía ver ni percibir al tacto. Tal circunstancia no era bastante para hacer dudar a Dalton de su realidad material. "La existencia de estas partículas elementales de la materia —escribe— no puede ser puesta en tela de juicio, aunque, a juzgar por todo, son demasiado pequeñas para que en algún tiempo puedan hacerse visibles incluso con un microscopio más perfecto." [79] Más tarde, al afirmarse la atomística en la química, Engels había de observar: "Y en este terreno, quiérase o no, hay que *pensar:* el átomo, la molécula, etc., no los podemos observar al microscopio, sino únicamente concebirlos recurriendo al pensamiento." [80]

A consecuencia de esto, a principios del siglo XIX se generaliza la idea de la gran importancia que el pensamiento teórico tiene para el progreso de las ciencias naturales, con lo que se crean las bases para el establecimiento de unos vínculos aún más estrechos entre dichas ciencias y la filosofía materialista y se revela la inconsistencia del viejo método metafísico.

El enorme valor de los descubrimientos de Dalton es cosa que todos reconocen. Los filósofos materialistas y los investigadores avanzados han señalado con grandes elogios su papel en los avances de la química, que durante el siglo XIX no abandonó el cauce de la atomística. K. A. Timiriázev escribía, refiriéndose a la obra principal de Dalton, *Nuevo sistema de la filosofía química*, aparecida en 1808-1810: "La concepción teórica fundamental que alumbra todo el desarrollo posterior de la química es la doctrina atómica de Dalton..." [81] Partiendo de la circunstancia de que la confirmación experimental de las conclusiones extraídas por Dalton de las ideas atomistas había sido el mejor argumento en pro de la realidad de los propios átomos, D. I. Mendeleev escribía que había que considerar al sabio inglés "como verdadero fundador de nuestras ideas atómicas, pues ha convencido a todos de que lo más sencillo es admitir la materialidad de los átomos como último límite de la divisibilidad físico-química de los cuerpos".[82] En sus lecciones en el Instituto Real de Londres (1889), Mendeleev trazó un paralelo entre los descubrimientos en el macrocosmos y en el mundo de los átomos. "Gracias al genio de Lavoisier y Dalton —dijo— la

[78] J. Dalton, *Trabajos escogidos sobre atomística*, Leningrado, 1940, pág. 13.
[79] Ibídem, pág. 93.
[80] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 160.
[81] K. A. Timiriázev, *Obras*, t. VIII, Moscú, 1939, pág. 45.
[82] D. I. Mendeleev, *Obras*, t. XXIV, Leningrado-Moscú, 1954, pág. 106.

humanidad ha conocido en el mundo invisible de las combinaciones químicas leyes sencillas del mismo orden de las que descubrieron Copérnico y Kepler en el mundo visible de los planetas." [83]

No sólo se afianzaron las posiciones del materialismo, sino que en la química comenzó a abrirse campo espontáneamente una concepción dialéctica sobre la materia y sus transformaciones. Ya las propias series de combinaciones químicas (por ejemplo, del nitrógeno y el oxígeno, del azufre y el oxígeno, del carbono y el oxígeno, etc.), que sirvieron para demostrar experimentalmente la ley de las proporciones múltiples, eran una brillante confirmación de la ley del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos: por ejemplo, al agregar (cuantitativamente) un átomo de oxígeno al óxido de carbono, este último se convierte en anhídrido carbónico.

La atomística se acercaba de lleno a la idea de que la química se ocupa del estudio de las transformaciones cualitativas de la materia producidas por el cambio cualitativo de su composición. Las reacciones químicas comenzaron a ser vistas como resultado de procesos opuestos: de unión y desunión de átomos. Todo esto preparaba el terreno para llegar a una concepción materialista dialéctica de la materia.

El atomismo químico tuvo una importancia excepcional para acabar con la artificial separación metafísica entre la naturaleza viviente y la naturaleza inerte.

Los idealistas y metafísicos hacían diferencias de principio entre la materia orgánica y la inorgánica arguyendo que la primera es creada bajo la acción de una "fuerza vital" específica, que condiciona la formación y desarrollo de los organismos vivos. Según los vitalistas, las leyes valederas para los cuerpos orgánicos son sustancialmente distintas de las que rigen en la naturaleza inorgánica. Pero los químicos, apoyándose en las ideas materialistas de la atomística, demostraron que no ocurre así: la ley de las proporciones múltiples, base de la química atomística, es por igual aplicable a los cuerpos orgánicos e inorgánicos. A este respecto tuvieron gran valor los trabajos del químico sueco *Juan Jacobo Berzelius* (1779-1848) y del alemán *Justo von Liebig* (1803-1873), fundador de una importante escuela de química orgánica en su país.

En 1824-1828, *Federico Wöler* (1800-1882), compañero de Liebig, obtuvo mediante síntesis de cuerpos inorgánicos la primera combinación orgánica: la urea. Esto era otro golpe formidable asestado a la metafísica y el idealismo, y en particular al vitalismo. Refiriéndose al proceso de destrucción por la química de las viejas nociones acerca de la naturaleza, Engels escribía: "La obtención por medios inorgánicos de compuestos que hasta entonces sólo se habían producido en los organismos vivos, demostró que las leyes de la química tenían la misma validez para los cuerpos orgánicos que para los inorgánicos y salvó en gran parte el supuesto abismo entre la naturaleza inorgánica y la orgánica, abismo que Kant estimaba insuperable por los siglos de los siglos." [84]

Los defensores del vitalismo trataron, no obstante, de seguir manteniendo sus posiciones; contra el descubrimiento de Wöler arguyeron que

[83] D. I. Mendeleev, *Obras*, t. VIII, Leningrado-Moscú, 1948, pág. 639.
[84] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 61.

la urea es un residuo muerto del organismo vivo, y no un cuerpo verdaderamente orgánico de los que necesitan de la "fuerza vital" para ser creado y existir.

Aunque las leyes de la estructura atómica de los cuerpos eran una prueba fehaciente de la dialéctica en la transición de los cambios cuantitativos a cualitativos, los químicos se inclinaban a interpretarlas en el espíritu del viejo mecanicismo; el aspecto cualitativo de los cambios era despreciado en absoluto y todo quedaba reducido a una incorporación puramente mecánica de unos átomos a otros.

Las concepciones de Dalton y de otros muchos químicos adolecían del defecto de que los átomos eran tenidos por partículas absolutamente invariables e indivisibles de la materia. Y cuando alguien enunciaba la hipótesis de que los átomos son complejos, que son capaces de cambio y modificaciones, esto era concebido también con un criterio mecanicista. Así, por ejemplo, el inglés Guillermo Prout expuso la hipótesis de que todos los elementos químicos procedían del hidrógeno. Entendíase esto en el sentido de que la simple unión de varios átomos de hidrógeno daba lugar a la aparición de átomos de otros elementos, mas sin producirse modificaciones sustanciales y cualitativas, es decir, como crecimiento cuantitativo y mero aumento de las partículas de materia.

Tal visión de los fenómenos químicos tuvo repercusiones singularmente desfavorables en cuanto a la aceptación de la hipótesis molecular, expuesta ya en líneas generales por Lomonósov. Esta hipótesis fue enunciada de nuevo a principios del siglo XIX en Italia y Francia con objeto de explicar los nuevos datos experimentales relativos a las relaciones volumétricas de los gases que entran en reacción. Así pasó a la ciencia la noción de partículas físicas más complejas y cualitativamente distintas de los átomos (o sea las moléculas). De este modo abríase paso la concepción de una complejidad paulatina de los tipos discretos de la materia, que en el proceso de su desarrollo atravesaban distintas fases cualitativas. No obstante, los químicos mecanicistas, fieles a Dalton, no aceptaron la hipótesis molecular, empeñados como estaban en reducir directamente todos los fenómenos a átomos.

En resumen, muchos químicos se vieron en una situación sin salida; comenzaron a inclinarse hacia el agnosticismo y se llegó a negar la realidad objetiva de los átomos, admitiéndose la teoría atómica únicamente como un esquema provisional que resultaba cómodo, pero que no reflejaba la estructura real de la materia. Contra esas vacilaciones de ciertos físicos y químicos se levantó Herzen en sus *Cartas sobre el estudio de la naturaleza:* el gran materialista ruso acusaba a los agnósticos de "traicionar a los átomos" y de introducir el "cinismo en la ciencia".

Toda esta historia de la preparación y creación del atomismo químico nos proporciona un interesantísimo material basado en hechos del que se pueden extraer ciertas conclusiones acerca de la marcha general del proceso del conocimiento. En el progreso de los conceptos químicos se pone de manifiesto el camino que sigue el conocimiento científico, que va desde la percepción inmediata de la naturaleza y de su división analítica en aspectos, cosas y fenómenos a la recreación sintética de la misma en todo su conjunto, para lo cual nos servimos de las partes conocidas en el curso de su análisis anterior.

La percepción inmediata de la materia y de sus transformaciones llevaba únicamente a un conocimiento muy superficial de las *propiedades* de la misma. Así ocurrió en la fase inicial de nacimiento de la química, en la Antigüedad y en la época de la alquimia medieval. En la frase siguiente, con ayuda del análisis químico, se descubrió la composición de la materia: primero la composición cualitativa y después la cuantitativa. La función principal de la química era entonces la descomposición de los cuerpos compuestos en sus partes integrantes y mostrar estas en su estado puro, es decir, como partes aisladas. Finalmente, en una fase superior, se llegó a la síntesis de nuevos cuerpos, primero inorgánicos (fines del siglo XVIII y comienzos del XIX) y luego organicos (mediados del XIX), y se realizó la síntesis teórica, representada por la atomística química, que revelaba la *estructura* interna de la materia.

Este descubrimiento y el conocimiento progresivos de los tres aspectos de la materia —propiedades, composición y estructura— muestra, con el ejemplo específico de la química, las fases sucesivas por las que asciende todo conocimiento científico: la percepción directa e inmediata, el análisis y la síntesis en su unidad con el análisis que la precedió. La historia de la química proporcionaba, pues, un material concreto para la elaboración de los problemas del método dialéctico, de la lógica dialéctica, que no era sino un balance o resumen de la historia del conocimiento científico presentado en forma armónica, lógica y generalizada. Cierto es que Hegel, siendo como era idealista, rechazó la atomística, con lo que se cerraba él mismo el camino para explicar su historia con un criterio dialéctico; y sin embargo, aun en forma idealista y deformada, señaló en su lógica la vía a seguir para una generalización de tal orden.

La historia de la química proporcionaba otro material para la elaboración de la lógica dialéctica. Nos referimos al desarrollo de los conceptos científicos. La historia del concepto de "elemento" en química es un claro ejemplo. En la filosofía natural griega, cuando la ciencia no había sido aún desmembrada, dicho concepto correspondía al carácter filosófico-natural de los conocimientos científicos de aquel entonces. Era el "elemento" de Aristóteles, eran los "átomos" de Demócrito y Epicuro, eran las "raíces" de Empédocles. En la alquimia medieval los "elementos" del mundo quedaban recogidos en el concepto de "principios" y significaban tal o cual propiedad de la materia transformada en cierta sustancia. En los siglos XVII y XVIII, de conformidad con el carácter analítico general de la química de entonces, expresaba el límite de desintegración de la materia, es decir, el resultado del análisis químico de la materia. Finalmente, en el siglo XIX el concepto de "elemento" empezó a ser vinculado con la atomística química y expresaba un tipo de átomo cualitativamente determinado (de oxígeno, de hidrógeno, etc.). Por consiguiente, el concepto de elemento se ha enriquecido y modificado sin cesar, evolucionando de conformidad con el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, con el progreso de la técnica y de la ciencia. Esto demuestra que dicho concepto ha ido avanzando de un contenido menos profundo a otro más profundo, proporcionando así un valioso material para las generalizaciones lógicas y para el avance de la lógica dialéctica.

También la *física* conoce en el primer tercio del siglo XIX un proceso de derrumbamiento de las bases de la teoría metafísica de las "fuerzas"

y de los "fluidos imponderables" (por ejemplo, el calórico). La acumulación de datos sobre formas poco estudiadas del movimiento preparó el terreno para la admisión de las relaciones recíprocas de todas las formas del movimiento, capaces de convertirse unas en otras.

Donde se consiguieron mayores éxitos fue en el estudio de los fenómenos eléctricos. Hasta el siglo XIX esta rama de la física se hallaba en un estado rudimentario, conocíanse únicamente los fenómenos electrostáticos, en los que la electricidad se presenta como cargas en reposo. En el siglo XIX, bajo la influencia directa de la práctica, y sobre todo de la necesidad de descubrir una nueva técnica de transmisiones (con fines militares y económico-industriales), pasó a primer plano el estudio de la electricidad dinámica: de la corriente eléctrica y de sus leyes.

Los descubrimientos del físico ruso V. V. Petrov, del químico sueco Berzelius y singularmente del físico-químico inglés *Humphry Davy* (1778-1829), que estudiaron la acción química de la corriente eléctrica (electrólisis), dieron margen para la investigación de las relaciones entre los fenómenos químicos y eléctricos, es decir, de unos fenómenos de la naturaleza que siempre habían sido separados metafísicamente.

La unidad y transformación mutua de las "fuerzas" de la naturaleza se ponen de relieve en la termodinámica, ciencia que apareció por ese tiempo y que estudia las relaciones entre los fenómenos térmicos y mecánicos. En el trabajo del ingeniero y físico francés *Sadi Carnot* (1796-1832) que lleva por título *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego y sobre las máquinas capaces de desarrollar esta potencia* (1824) se expone lo que ahora conocemos como segundo principio de la termodinámica. Carnot se acerca también al descubrimiento del equivalente mecánico del calor, que había de conducir forzosamente a la admisión de que el calor se transforma en movimiento mecánico, y viceversa, poniendo así fin a la teoría del calórico.

Pero la fe ciega que los físicos tenían en la doctrina del calórico, compartida por el propio Carnot, le impidió a éste comprender el verdadero valor de las relaciones por él encontradas cuando, según palabras de Engels, "se dio de bruces con el equivalente mecánico del calor... que él no pudo descubrir y ver únicamente porque creía en el *calórico*. Esto es otra prueba del daño que causan las falsas teorías".[85]

En las ciencias naturales de la primera mitad del siglo XIX hubo otras regiones en las que los nuevos descubrimientos significaron otros tantos golpes sobre las concepciones metafísicas e idealistas.

Una verdadera revolución se operó en la física que estudia los estados agregados de los cuerpos. En el siglo XVIII y comienzos del XIX los físicos admitían una separación absoluta entre los gases y los líquidos, negando que hubiera entre ellos transición alguna. La separación metafísica de esos dos estados de la materia comenzó a desaparecer cuando se logró licuar algunos gases (el cloro y otros). Pero ciertos gases, como el nitrógeno, el oxígeno y el hidrógeno, se resistían a todos los intentos hechos para licuarlos. Esto dio nuevo alimento a las lucubraciones metafísicas: creóse el falso concepto de los gases "constantes", absolutamente incapaces de convertirse en líquidos. El golpe definitivo sobre estas con-

[85] F. Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 182.

cepciones lo descargaron más tarde Mendeleev, el inglés Andrews, el francés Cailletet y el suizo Pictet.

A los avances de la física y la química se unían íntimamente los descubrimientos que en ese mismo período se llevaron a cabo en *biología*. Un valor primordial para el progreso de esta rama del saber y de todas las ciencias naturales, así como para el desplazamiento de la metafísica por la dialéctica, tuvo la idea del desarrollo de la naturaleza viva. Esta idea fue expuesta y defendida, a principios del siglo XIX, por el gran naturalista francés *Juan Bautista Lamarck* (1744-1829).

Lamarck publicó en 1809 su obra *Filosofía zoológica*, en la que combatía principalmente la idea metafísica de que las especies biológicas son eternas e inmutables. Negaba en redondo la afirmación de Linneo de que "la *especie* es de una invariabilidad absoluta en la naturaleza",[86] con lo que se quebrantaban las bases de la concepción metafísica de la naturaleza y se venía abajo el mito religioso de que el mundo fue creado por Dios.

En aquel tiempo escaseaban los datos que confirmasen la idea del desarrollo en la biología. Permanecían aún en estado embrionario ciencias que pudieran confirmarla como la anatomía comparada, la embriología y la paleontología. Engels señala los "grandes méritos de Lamarck" y hace constar que en aquel tiempo "la ciencia no disponía aún de datos suficientes para poder resolver el problema del origen de las especies más que anticipándose a su época, de un modo profético, por decirlo así".[87]

Los méritos de Lamarck no se circunscriben a su exposición y apasionada defensa de la idea de que las especies biológicas son mutables, del desarrollo en la biología; también adivinó genialmente el factor fundamental del proceso evolutivo.

En su busca de las causas que determinan los cambios de los organismos vivos, se fijó en la acción de las condiciones del medio ambiente. Y a la influencia del medio atribuyó la mutabilidad de las especies biológicas, la aparición de especies nuevas y su adaptación a las condiciones del medio ambiente en que viven. "...*Las circunstancias exteriores* —subraya— *influyen sobre la forma y la organización de los animales;* es decir, al hacerse muy diferentes, las circunstancias exteriores modifican, en consonancia, la forma de los animales y hasta su organización."[88] Lamarck no admite únicamente la influencia activa del medio sobre la formación de los organismos vivos, sino también la herencia de los caracteres adquiridos. El uso frecuente de un órgano por los animales, originado por las condiciones externas, trae consigo, nos dice, su desarrollo y perfeccionamiento; y los cambios adquiridos por los organismos bajo las influencias exteriores se fijan y transmiten por herencia a las generaciones siguientes.

Por lo tanto, a pesar de que algunos argumentos esgrimidos por Lamarck en defensa de la mutabilidad y el desarrollo de las especies biológicas pecan de imperfectos e ingenuos, su idea contenía los elementos fundamentales de la teoría materialista científica del desarrollo de la naturaleza viva.

Las concepciones evolucionistas de Lamarck, con todo el gran progreso que significaban, eran limitadas históricamente. Negaba la existencia obje-

[86] Lamarck, *Filosofía zoológica*, t. I, Moscú-Leningrado, 1935, pág. 57.
[87] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp., ed. cit., págs. 79-80.
[88] Lamarck, *Filosofía zoológica*, ed. cit., t. I, pág. 176.

tiva y real de las especies biológicas, las formas netamente delimitadas, cualitativamente peculiares, de existencia de la materia viva. Consideraba asimismo que en la propia naturaleza no hay especies estables delimitadas entre sí, sino que lo que existe es el paso gradual de una forma de los organismos a otras a través de una serie constante de gradaciones puramente cuantitativas. Y como —sigue Lamarck— no conocemos todos los eslabones intermedios de esta serie ininterrumpida, creemos que en la naturaleza existen diferencias cualitativas.

Esto era la expresión de las concepciones puramente cuantitativas, mecanicistas, características de su tiempo, acerca del desarrollo de la naturaleza viva. En consonancia con ello, el propio proceso de desarrollo era interpretado por Lamarck unilateralmente, como puramente cuantitativo, desprovisto de saltos o interrupciones de la gradualidad.

Otro defecto sustancial de las concepciones de Lamarck lo tenemos en sus concesiones a la teleología. Al no disponer de datos experimentales que pudieran iluminar con suficiente plenitud el problema de la adecuación al fin en la naturaleza viva, afirma que los organismos poseen una "tendencia" interna que los empuja hacia cierto fin y que esa "tendencia" puede generar en ellos órganos nuevos y adaptarlos convenientemente a las condiciones ambientales en que viven.

Ahora bien, a pesar de sus concesiones de detalle a la metafísica y al idealismo, la doctrina de Lamarck en su conjunto significó un vigoroso golpe para ese modo de pensar dentro de la biología. Si las especies cambian, si las especies existentes pueden, bajo la influencia de un factor material como es el medio, dar origen a otras especies nuevas, para explicar su origen no hay que recurrir, como lo hacían Linneo y Cuvier, a los "actos de creación".

Al expulsar de la biología la doctrina metafísica de la invariabilidad de las especies, y con ella al oscurantismo y al idealismo, Lamarck reafirmaba la concepción materialista de la naturaleza viva y, por lo tanto, proporcionaba a la biología una sólida base científica.

En la primera mitad del siglo XIX la idea del desarrollo de la naturaleza viva fue estudiada también por sabios rusos como Kaidánov, Gorianínov, Rulie y otros evolucionistas del período anterior a Darwin.

Las obras de Lamarck dieron lugar a una apasionada controversia en torno a la idea del desarrollo de la naturaleza viva. Contra la teoría de Lamarck y en favor de la doctrina de Linneo, acerca de la inmutabilidad y constancia de las especies y de su teoría de los "actos creadores" como origen de las especies, se manifestó el francés *Jorge Cuvier* (1769-1832), autor de la reaccionaria teoría de los "cataclismos". Cuvier negaba el desarrollo en la naturaleza y la propia idea del desarrollo.

En 1821 publicó su obra *Meditaciones sobre los cataclismos en la superficie del globo terrestre,* en la que ordenaba sistemáticamente los datos obtenidos anteriormente y los suyos propios acerca de los organismos fósiles. Esto significaba el abandono de la concepción que hasta entonces se tenía sobre ellos como formaciones casuales de la naturaleza. Por otra parte, al ser establecida la relación entre determinadas especies de fósiles y las formaciones geológicas en cuyas capas se encontraban, se procedió a una rigurosa ordenación de los datos geológicos y se determinó la sucesión histórica regular en que se formaron las capas de la corteza terrestre.

Todo esto, independientemente de la voluntad del propio Cuvier, contribuyó a fundamentar una visión histórica de la naturaleza.

Pero Cuvier era enemigo declarado de la propia idea del desarrollo que él mismo había fundamentado de hecho con sus descubrimientos. Frente a ella formula la "teoría de los cataclismos", de los cambios repentinos, noción ésta que carecía de toda base científica. En la superficie de la Tierra, afirmaba Cuvier, se produjeron periódicos cataclismos, en los que el fondo del mar se elevaba repentinamente, mientras que el suelo se hundía. El agua lo inundaba todo, matando a todos los seres vivos de la Tierra, mientras que los que habitaban en el mar, al verse fuera de su elemento, morían también.

Así, pues, en la Tierra se contaban tantas épocas y períodos geológicos como cataclismos se habían producido en su superficie. Es evidente que tal teoría no contenía nada verdaderamente revolucionario, pues rechazaba de plano la idea principal que ya entonces empezaba a influir provechosamente en las ciencias naturales: la idea de que la naturaleza está sujeta a desarrollo.

La fuerza motriz que originaba los cambios, tanto de la naturaleza viva como de la inerte, era, según Cuvier, un milagro divino. "La teoría de Cuvier acerca de los cataclismos de la Tierra era revolucionaria de palabra y reaccionaria de hecho. Sustituía un único acto de creación divina por una serie de actos de creación, haciendo del milagro la palanca principal de la naturaleza." [80]

En todo esto se advierte claramente la orientación clasista de la teoría de Cuvier, pues ayudaba a dar una base "científica" a la religión, empresa en la cual estaba vitalmente interesada la burguesía después de haber vencido al feudalismo; quería utilizarla como instrumento que, en el terreno espiritual, le ayudase a robustecer su dominación. El propio Cuvier apoyaba el maridaje de su teoría con las concepciones religiosas.

Así, pues, la teoría metafísica de los cataclismos, entendidos como explosiones no preparadas por nada, como interrupciones absolutas en la historia de la naturaleza, conducía inevitablemente a conclusiones religiosas y colocaba la ciencia, atada de pies y manos, en poder de la teología. Así se confirmaba una vez más que la metafísica abre las puertas al idealismo.

Cuvier fue el primero en enunciar el principio de la correlación de los órganos en el organismo y el "principio" de las condiciones de existencia. Según el primero, todo ser vivo constituye un sistema independiente, completo y cerrado, la totalidad de cuyas partes se corresponden entre sí. De ahí que ninguna de ellas pueda cambiar sin que se produzca el correspondiente cambio en el resto.

Según el segundo principio de Cuvier, el animal posee únicamente los órganos necesarios para su existencia en determinadas condiciones.

Ambos principios, interpretados con un criterio materialista y dialéctico, son correctos y de importancia sustancial para la ciencia. Mas su autor los enfocaba de un modo idealista y metafísico. Afirmaba que todo organismo ha sido creado por Dios, que éste le proporcionó los medios necesarios para su existencia y que por ello se encuentra adaptado a las

[80] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 60-61.

condiciones en que ha de vivir. La correlación de los órganos era enfocada por Cuvier como la realización del fin a que Dios los había destinado desde un principio, fin que él veía en la adaptación a las condiciones ambientales de existencia.

Cuvier, lo mismo que Linneo, consideraba las especies biológicas como constantes, inmutables y creadas por Dios, sin vínculo alguno que las uniera. La teoría de los cataclismos iba dirigida contra la doctrina evolucionista de Lamarck.

El materialista ruso D. I. Písarev puso muy vivamente de relieve los lazos existentes entre la teoría de los cataclismos de Cuvier y sus reaccionarias ideas sobre la creación y la inmutabilidad de las especies orgánicas. "...Mientras imperase la teoría de los cataclismos geológicos —escribía— había de mantenerse la creencia en el valor autónomo de las especies. Cuando los naturalistas pensaban que la Tierra había sido poblada varias veces de nuevo, era difícil admitir la hipótesis de que la vida orgánica había comenzado siempre su desarrollo desde las formas más simples y, cada vez, a través de un perfeccionamiento lento y natural, había llegado hasta los fenómenos más complejos. Si los elementos eran capaces de producir conmociones geológicas semejantes a los cambios de decoración en un *ballet* maravilloso, todos los restantes procesos de la naturaleza podían también tener lugar por vías inexplicables de repentinas apariciones, desapariciones y transformaciones." [90]

La pugna entre Lamarck y Cuvier, aparte su valor científico, tuvo gran significación como vivo exponente de la lucha entre el materialismo y el idealismo, entre la ciencia y la religión; y su repercusión trascendió también al terreno político-social. Lamarck era un partidario convencido de la revolución francesa y del materialismo francés; Cuvier era idealista, enemigo del materialismo filosófico y defensor de la religión y del oscurantismo eclesiástico.

La doctrina de Lamarck y la idea de la evolución de la naturaleza viva, sobre la cual se sustentaba todo el edificio de sus argumentaciones, se vio posteriormente ampliada en otros trabajos de orientación progresiva.

En la *geología*, la metafísica y el idealismo sufrieron también fuertes descalabros. Entre los adversarios decididos de Cuvier se encontraba *Charles Lyell* (1797-1875), naturalista inglés a quien se debe la teoría de la evolución lenta y gradual de la Tierra. Su principal trabajo es *Fundamentos de la Geología*, que vio la luz en 1830-1833. En él refuta la idea de los cataclismos repentinos y demuestra que en la historia de la Tierra no han intervenido fuerzas sobrenaturales, sino que día a día y año tras año actuaron los mismos factores naturales (el agua, la temperatura, etc.) que siguen actuando ahora. La acción lenta y gradual de dichos factores, que escapa a la mirada del observador, condujo en última instancia a los cambios que Cuvier atribuía a sus supuestos cataclismos.

"Lyell —dice Engels— fue el primero que introdujo el sentido común en la geología, sustituyendo las revoluciones repentinas, antojo del creador, por el efecto gradual de una lenta transformación de la Tierra." [91]

[90] D. I. Písarev, *Artículos filosóficos y político-sociales escogidos*, Leningrado, 1949, pág. 290.

[91] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 10.

Los trabajos de Lyell, en su parte mejor, eran continuación de la concepción histórica de la formación de las capas de la Tierra, enunciada en el siglo XVIII. Sin embargo, los rasgos de la limitación mecanicista propios de las nociones evolucionistas de Prout (en química) y más tarde de Helmholtz (en física) caracterizan también la teoría del desarrollo lento de Lyell (en geología). Dicha teoría, progresiva en sí, adolecía de la visión unilateral típica de toda concepción mecanicista del desarrollo; negaba los saltos (revoluciones) en la naturaleza y el proceso de desarrollo de la Tierra lo veía como una mera evolución, sin interrupciones de la gradualidad, sin orden alguno ni ley que lo rigiera. En virtud de esto, según Lyell, "la Tierra no se desarrolla en una dirección determinada, sino que cambia solamente de modo casual y sin conexión".[92]

La historia de la biología y la geología durante el primer tercio del siglo XIX viene a ilustrar de nuevo la tesis de la lógica dialéctica de que el desarrollo del conocimiento científico es contradictorio: de la división de lo único va al conocimiento de sus lados contradictorios, primero por separado y luego en su unidad interna e indivisible. Tratábase, pues, de conocer los aspectos contradictorios del proceso de desarrollo, es decir, de la unidad de los cambios cualitativos y cuantitativos, de los saltos y de la marcha evolutiva, de la discontinuidad y continuidad del propio proceso de desarrollo. Primeramente el proceso único de desarrollo de la naturaleza —unidad de los contrarios— fue dividido mentalmente en sus partes, que pudieron conocerse enfrentando unas a otras: o bien los saltos únicamente, los cambios cualitativos, o bien sólo la evolución gradual, los cambios cuantitativos, la continuidad. En el primer caso se llegaba a los cataclismos de Cuvier en biología y geología; en el segundo, a la concepción mecanicista, a la evolución que algunos lamarckistas defendían en biología. Sólo más tarde, durante la segunda mitad del siglo XIX, a medida que se superaron las limitaciones metafísicas de las dos concepciones, diametralmente opuestas, comenzó a estructurarse una visión correcta de la naturaleza, dialéctica por su esencia, que tiene presentes ambos aspectos contradictorios en su interacción orgánica como unidad de contrarios.

El paso de la concepción metafísica de la naturaleza a la dialéctica, proceso que duró casi un siglo, planteó a los filósofos la necesidad de elaborar un nuevo método científico de conocimiento en el que se recogiera y fundamentara lo que los investigadores habían expuesto de manera elemental y que venía literalmente impuesto con sus descubrimientos. Con otras palabras, había que fundamentar filosóficamente, como método de investigación, la idea del desarrollo y de la concatenación universal, la idea del desarrollo contradictorio y a saltos de los objetos estudiados y de sus imágenes mentales (conceptos).

La tarea de crear un método nuevo de pensamiento, el método dialéctico, que correspondiera al nivel alcanzado por las ciencias naturales, era a principios del siglo XIX tan actual como la que doscientos años antes imponían los avances de la ciencia experimental, vinculados al análisis de la naturaleza y a su división en compartimientos estancos. En aquel entonces la tarea de forjar un método que era nuevo para esa época fue cumplida por los materialistas metafísicos, mecanicistas (Bacon, Galileo, Des-

[92] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 10, nota.

cartes y Newton). Pero ahora el nuevo método de conocimiento había de abandonar el caduco método metafísico de pensamiento. El nuevo método no pudo ser elaborado a fines del siglo XVIII y principios del XIX por los materialistas, que a la sazón se atenían todos ellos, sin excepción alguna, a un criterio metafísico. De ahí que necesariamente hubieran de dedicarse a ello únicamente los filósofos que trataban de proporcionar un sistema de categorías y leyes dialécticas, como eran los dialécticos idealistas alemanes: Kant, Schelling y particularmente Hegel. Bajo una forma mística, forzada y deformada en un sentido idealista, en Hegel se ocultaba en el fondo (en la medida en que el idealismo se lo permitía) un método nuevo, dialéctico, de conocimiento, del que se sentía cada vez más la necesidad en el campo científico. Mas esto se llevó a cabo de la manera más contradictoria: el propio Hegel, que exaltaba su "espíritu absoluto", rebajaba abiertamente el significado de la naturaleza; y a los naturalistas les asustaba la construcción de la lógica hegeliana, complicada y forzada premeditadamente, que no podía ser utilizada directamente sin antes someterla a una elaboración a fondo, con el fin de extraer de ella el valioso núcleo racional de la dialéctica. Ninguno de los pensadores burgueses de principios del siglo XIX —filósofos y naturalistas— fue capaz de llevar adelante este trabajo. De ahí que el método dialéctico de Hegel no fuera aceptado por los naturalistas, que con sus descubrimientos confirmaban la dialéctica y refutaban la metafísica, a la vez que en filosofía seguían fieles al método metafísico.

Los grandes descubrimientos de mediados del siglo XIX en las ciencias naturales y su significación para la filosofía. Los descubrimientos de mediados del siglo XVIII prepararon en las ciencias naturales el hundimiento de las viejas concepciones metafísicas. Estas recibieron fuertes golpes durante el primer tercio de la centuria siguiente. Pero lo decisivo en este sentido fueron los grandes descubrimientos del segundo tercio de siglo. Merced a ellos, en las ciencias naturales se comenzó a adoptar una concepción elemental dialéctica. Era como el retorno a la vieja concepción dialéctica de los antiguos pensadores griegos, con su tesis de que "todo fluye, todo cambia". Mas dicho retorno tenía lugar sobre una base más sólida, pues la visión dialéctica de la naturaleza podía apoyarse ahora en un inmenso material empírico reunido durante los cuatrocientos años anteriores, sobre todo en los dos siglos últimos, dentro del marco del método metafísico de pensamiento.

Por lo tanto, el desarrollo del pensamiento científico, y del filosófico, unido a él, se produjo dialécticamente: la concepción metafísica de los siglos XVII y XVIII era la negación de la primitiva dialéctica de los antiguos y de su filosofía natural; a su vez, las tendencias progresivas de la ciencia y la filosofía del siglo XIX, que reflejaban la dialéctica del mundo objetivo y de su conocimiento por el hombre, eran la negación del anterior concepto metafísico sobre la naturaleza. Esto significaba que en el curso del desarrollo del pensamiento científico y filosófico se producía una "negación de la negación", que era simultáneamente expresión de los *vínculos* que unían las nuevas concepciones a las precedentes (con la dialéctica elemental de los antiguos y con los datos empíricos de las ciencias naturales recogidos en los siglos XVII y XVIII); los unos eran una *continuación* de los otros. Al mismo tiempo, eran expresión de la radical *diferencia* cua-

litativa que los separaba de la filosofía natural de los antiguos y de la idea metafísica de que la naturaleza es absolutamente inmutable.

La causa última de este proceso de desarrollo relativamente independiente, del pensamiento científico y filosófico, era el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad y de las relaciones de producción que de él se derivaban.

El desarrollo de las ciencias naturales en el segundo tercio del siglo XIX descargó nuevos y demoledores golpes sobre el idealismo y el agnosticismo y afirmó la concepción materialista de la naturaleza.

En *astronomía*, a fines del siglo XVIII se había descubierto que Urano, el planeta más alejado del Sol entre todos los entonces conocidos, se desviaba de su órbita en virtud de las leyes de la mecánica newtoniana. En 1846, el francés Leverrier (e independientemente de él Adams, en Inglaterra), tomando como ciertas dichas leyes, lanzó la hipótesis de que existía un planeta desconocido que, al influir sobre Urano, le obligaba a seguir una órbita distinta a la que hubiese presentado de no existir el desconocido planeta. Leverrier calculó el lugar exacto del firmamento en que tal planeta había de encontrarse. Y en efecto, el astrónomo Galle lo descubrió en el sitio indicado. El nuevo planeta recibió el nombre de Neptuno. La repercusión en el mundo científico fue enorme. Hablóse del descubrimiento de un planeta hecho "con la punta de la pluma". La significación de este descubrimiento fue inmensa; demostró con toda evidencia la fuerza del conocimiento humano, la capacidad del pensamiento teórico y la necesidad de éste en el campo científico; al mismo tiempo, quedaron confirmadas las leyes de la mecánica de Newton. El materialismo recibió un vigoroso impulso.

Poco después el agnosticismo experimentaba otro revés en la *astrofísica*, una región próxima a la astronomía. En 1859 los alemanes Bunsen y Kirchhoff descubrían el análisis espectral, que permitía conocer la composición química de los cuerpos por su espectro óptico. De este modo se amplió considerablemente el círculo de fenómenos capaces de ser sometidos a investigación; se obtuvieron los primeros datos acerca de la composición química del Sol, los planetas y las estrellas, y se descubrieron elementos nuevos, algunos de ellos el Sol (el helio). El análisis espectral era una nueva refutación del agnosticismo, al demostrar en la práctica la posibilidad de conocer los objetos de la naturaleza aunque estuviesen a distancias enormes de nuestro planeta.

La *química*, especialmente la orgánica, continuó su vertiginoso avance apoyada en las concepciones atomísticas. Las necesidades de la gran industria química, interesada en ampliar su base de materias primas mediante la sustitución de los productos naturales por otros sintéticos, fueron un estímulo para el estudio de las transformaciones químicas de los cuerpos. La síntesis de compuestos orgánicos adquirió proporciones inusitadas. Se obtuvieron por esta vía gran número de cuerpos para la formación de los cuales se estimaba antes necesaria la contribución de la "fuerza vital". De este modo la química orgánica no deja piedra sobre piedra del vitalismo. Durante el segundo tercio del siglo fueron muchos los químicos que llegaron a la conclusión de que su ciencia no estudiaba la materia en estado inmutable y estático, sino en su movimiento y desarrollo.

Por ese tiempo el francés Carlos Gerhardt compuso las llamadas series

homólogas de los compuestos del carbono, en las que se daba expresión concreta a la ley del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos. Los cuerpos de la serie homóloga se componen de unos mismos elementos químicos, pero son diferentes entre sí. Esta diferencia cualitativa viene condicionada por el número de grupos atómicos CH_2 que entran en su composición y por el orden en que dichos grupos se unen.

Conociendo esta ley general, se puede anunciar, por los vacíos de las series homólogas, qué cuerpos están aún por descubrir y cuáles serán sus propiedades. La hipótesis de Gerhardt se vio brillantemente confirmada, aunque los químicos no llegaron a advertir el valor filosófico de su descubrimiento. No comprendían que en su ciencia, según palabras de Engels, se puede ver y "por decirlo así, palpar corporalmente, en las cosas y los fenómenos", cómo "la cantidad se transforma en calidad".

La pugna entre lo nuevo y lo viejo, entre la dialéctica y la metafísica, entre el materialismo y el idealismo en las ciencias naturales adquiere singular virulencia como consecuencia de los tres grandes descubrimientos realizados en este campo en el segundo tercio del siglo XIX: la célula, la ley de la conservación y transformación de la energía y la teoría evolucionista en biología.

Entre los descubrimientos que se refieren al estudio de la naturaleza viva hay que citar, en primer término, la *teoría celular*, cuyas primeras bases quedan sentadas por el botánico ruso P. F. Gorianínov (en 1827-1834) y por el biólogo checo J. Purkine (en 1837). Seguidamente, en 1838-1839, la teoría celular es expuesta, razonada y desarrollada por los alemanes T. Schwann y M. Schleiden.

Juan Purkine es el fundador de la histología científica. Era un eminente fisiólogo y embriólogo. Purkine y sus discípulos llevaron a cabo estudios experimentales y teóricos fundamentales para la teoría celular, si bien su papel en tan gran descubrimiento científico se vio silenciado durante largo tiempo por los historiadores alemanes de la ciencia, que se dejaban así llevar por sus sentimientos nacionalistas. Sólo al cabo de cien años, en 1932-1936, el checo F. K. Studnicka demostró la prioridad de su glorioso compatriota en la creación de la teoría celular.

En 1825 Purkine descubrió la vesícula embrionaria en la célula del huevo. Con ello dio impulso a las investigaciones del naturalista ruso K. M. Ber, creador de la embriología científica. También son grandes los méritos de Purkine en el desarrollo de la técnica del microscopio. Descubrió el núcleo celular, descubrió y estudió la estructura celular de muchos tejidos y órganos de los animales.

En 1837 Purkine presentó una comunicación acerca del descubrimiento de las células nerviosas y de las células ganglionares del cerebelo (que llevan su nombre). En ella demostraba que la célula no es un espacio vacío rodeado de una membrana sólida, como se creía hasta entonces, sino que contiene una sustancia primaria a la que dio el nombre de protoplasma. Purkine estableció también que el contenido interior de la célula cumple un papel muy importante. Por eso él y sus discípulos emplean muy poco el término "célula", y hablan más de "glóbulos" o de "gránulos nucleares".

Su teoría granular o celular quedó expuesta en el mismo año de 1837. como ampliación de la idea de todos los órganos del cuerpo vivo presentan una misma estructura microscópica; los datos experimentales así

lo confirmaban. Apoyándose en sus trabajos, Purkine llega a una conclusión más amplia: la unidad estructural de los animales y vegetales, con lo que se inicia la eliminación de la división metafísica establecida entre estos dos reinos de la naturaleza.

Purkine escribe que la forma granular que presenta la estructura de todos los tejidos, cualquiera que sea el organismo, es prueba de la analogía que existe entre los animales y las plantas. Pero el autor no desarrolla tan importante tesis sobre la analogía (o mejor aún unidad) estructural de los organismos animales y vegetales, enunciada un año antes de que lo hiciera Schwann. Este último es quien expone ampliamente la idea de la unidad del mundo animal y vegetal, dando término así al descubrimiento iniciado por Gorianínov y Purkine.

Teodoro Schwann (1810-1882), a través de sus estudios de la estructura de tejidos animales (cartílago, médula espinal), llegó, lo mismo que Purkine, a la conclusión de que en ellos "las células corresponden a las células de las plantas",[93] las cuales fueron investigadas por *Matías Jacobo Schleiden* (1804-1881). Poco después Schwann extendía su conclusión a todos los organismos.

Una vez aclarado el problema de la unidad estructural de los animales y las plantas, Schwan y Schleiden se entregan al estudio del modo como se desarrolla el organismo. La conclusión a que llegan es que "*existe un principio general de desarrollo para las más diversas partes elementales del organismo, y este principio es el de la formación de células*".[94]

Esto permitió dar una explicación de la manera como se produce el crecimiento y desarrollo de los seres vivos y, partiendo de la identidad de las leyes de desarrollo de las células animales y vegetales, demostrar la íntima relación que existe entre ambos reinos de la naturaleza orgánica.

Se vino abajo el muro metafísico que hasta entonces separaba ambas regiones de la naturaleza viva. Animales y plantas se hallaban interiormente unidos por su común estructura celular y porque unos y otras proceden de células.

Refiriéndose al descubrimiento de la célula, Engels dice: "No sólo se ha podido establecer que el desarrollo y el crecimiento de todos los organismos superiores son fenómenos sujetos a una sola ley general, sino que. además, la capacidad de variación de la célula nos señala el camino por el que los organismos pueden cambiar de especie y, por tanto, recorrer una trayectoria superior a la individual."[95]

A mediados del siglo XIX quedó establecido que las células se reproducen por división. Esta división, sin embargo, era comprendida por algunos biólogos de manera simplista, unilateral, mecánica, como un proceso puramente cuantitativo. En realidad, la división de la célula está muy lejos de ser tal proceso meramente cuantitativo, sino que conduce a cambios radicales y cualitativos en las propias células. Por consiguiente, la aparición de un organismo pluricelular por división de una sola célula viene a

[93] T. Schwann, *Estudios microscópicos sobre la correspondencia en la estructura y el crecimiento de animales y vegetales*, Moscú-Leningrado, 1939, pág. 138.

[94] Ibídem, págs. 306-307.

[95] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. ed. cit., t. II, pág. 367.

confirmar, y no a refutar, la ley del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos.

Pero los biólogos mecanicistas negaban el desarrollo como proceso vinculado al paso de los cambios cuantitativos a cualitativos; lo interpretaban como simple crecimiento y aumento, es decir, como una evolución vulgar; el organismo lo consideraban como un agregado de células independientes entre sí. De este modo deformaban la esencia de la teoría celular.

Esta última transformó por completo todos los apartados de la biología, y singularmente de la medicina.

A mediados de siglo, gracias al descubrimiento de la *ley de la conservación y transformación de la energía*, arraigó en las ciencias naturales la idea de la unidad de las formas del movimiento (las llamadas "fuerzas" de la naturaleza) y de su transformación recíproca.

A la preparación de este descubrimiento contribuyeron en alto grado la idea de la conservación de la cantidad de movimiento en todo el mundo, enunciada por Descartes, y la de la ley general de la conservación de la materia y del movimiento, expuesta por Lomonósov. La ley de la conservación y transformación de la energía venía a concretar, ampliar y enriquecer la tesis relativa a la conservación del movimiento, a la que proporcionaba base experimental.

Los trabajos del gran físico materialista inglés *Miguel Faraday* (1791-1867), correspondientes a los años 30 del pasado siglo, acercaron de lleno a la idea de la unidad y capacidad de transformación de las "fuerzas" de la naturaleza. Faraday demostró que el magnetismo se transforma en electricidad, y viceversa, y dilucidó definitivamente "el problema de la identidad de la naturaleza de las electricidades obtenidas por procedimientos distintos".[96] A él se debe el descubrimiento de las leyes de la electrólisis, que relacionan los fenómenos eléctricos y químicos.

Una aportación valiosa, que preparó el descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía, significaban los trabajos del físico ruso *Emilio C. Lenz,* quien determinó el equivalente calórico de la electricidad y enunció la regla que lleva su nombre, expresión de la ley de la conservación de la energía en los procesos electromecánicos. A este tiempo se remontan también los trabajos sobre la energía de Roberto Mayer y de Helmholtz en Alemania, de Joule y Grove en Inglaterra, de Colding en Dinamarca y de otros investigadores.

Lo que primeramente impulsaba a la ciencia al descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía era la práctica. La máquina de vapor encontró en el primer tercio del siglo XIX una gran aplicación en las distintas ramas de la industria. En 1807 se comienza la construcción de los primeros vapores, para la navegación fluvial al principio y luego para la marítima. Seguidamente aparecieron coches movidos por el vapor. En 1825 se construyó el primer ferrocarril.

Todas estas aplicaciones, tan extensas y variadas, de la fuerza del vapor planteaban con gran urgencia la necesidad de elevar el coeficiente de utilidad de la máquina. Para ello se requería no sólo el análisis de la parte

[96] M. Faraday, *Trabajos escogidos sobre electricidad*, Moscú-Leningrado, 1939, página 112.

física del proceso operado en la máquina de vapor, sino el descubrimiento de una ley general relativa a la manera como se produce la transformación de las distintas formas del movimiento, y sobre todo la transformación de la forma calórica del movimiento en mecánica.

La teoría general de la transformación de la energía fue estudiada por *Roberto Mayer* (1814-1878). Lo principal en ella es que se admitía no sólo la conservación cuantitativa del movimiento, sino también sus transformaciones cualitativas. Engels señala que la constancia cuantitativa del movimiento había sido enunciada mucho antes. "Mas la transformación de las *formas* del movimiento sólo fue descubierta en 1842, y no se trata de la ley de la constancia cuantitativa, sino de algo nuevo."[97] Gracias a este nuevo aspecto cualitativo se pudo demostrar la inconsistencia de la anterior concepción mecanicista del movimiento y probar que es imposible reducir las formas más complejas del movimiento al simple desplazamiento mecánico.

Mayer llegó a la conclusión de que todas las "fuerzas" y "fluidos" (calor, electricidad, magnetismo, etc.) no son "sustancias" independientes, separadas entre sí, sino formas diversas de un movimiento único, capaces de transformarse unas en otras. Con relación a ello expuso Mayer la tesis de que "no existe ninguna clase de materia inmaterial".[98]

Esta conclusión, que venía siendo preparada por los éxitos de la física en el primer tercio de siglo y recogía la experiencia de la práctica productiva, acabó con toda la metafísica doctrina de los "fluidos imponderables" con toda la concepción metafísica e idealista de las "fuerzas".

Mayer interpreta los fenómenos de la naturaleza con un criterio materialista, como una sucesión infinita de causas y efectos. La causa origina determinada acción cualitativamente distinta, pero cuantitativamente equivalente a ella. Mayer, que llamaba causas a las distintas clases de movimiento, escribe: "La primera propiedad de todas las causas es lo que denominamos su *indestructibilidad*... La capacidad de adoptar formas diversas es la segunda propiedad esencial de todas las causas. Tomando en consideración ambas propiedades juntas, decimos: las causas son (cuantitativamente) *indestructibles* y (cualitativamente) *capaces de transformación*."[99]

La teoría de la transformación de la energía reflejaba la unidad e interdependencia recíproca del aspecto cualitativo y cuantitativo del movimiento de la materia. El aspecto matemático de la ley de la conservación y transformación de la energía fue estudiado detenidamente en 1847 por *Hermann Helmholtz.*

En dicha ley encuentra cumplida expresión el hecho de que el desarrollo de la naturaleza se verifica mediante el tránsito de los cambios cuantitativos a estados cualitativos radicalmente distintos. Significaba asimismo un vigoroso robustecimiento del materialismo filosófico, pues todos los fenómenos de la naturaleza eran interpretados como procesos debidos a un movimiento material único, movimiento que, lo mismo que la materia, no se puede ni destruir ni crear.

[97] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 225.
[98] R. Mayer, *La ley de la conservación y transformación de la energía*, Moscú-Leningrado. 1933, pág. 130.
[99] Ibidem, pág. 76.

Muchos físicos no comprendían, sin embargo, plenamente el valor objetivo de este descubrimiento, lo mismo que de otros semejantes realizados en el siglo XIX. No veían ni podían ver que los grandes progresos de las ciencias naturales eran otras tantas confirmaciones de la nueva visión materialista dialéctica de la naturaleza.

Así, la doctrina de la energía es enfocada en los trabajos de Helmholtz en un sentido puramente cuantitativo. Los físicos mecanicistas cerraban los ojos ante el aspecto cualitativo (transformación de las formas de energía) y lo reducían todo al aspecto cuantitativo (conservación de la energía). Y todas las formas del movimientos eran reducidas a un simple movimiento mecánico.

Engels subraya que la ley de la conservación y transformación de la energía permite conocer los vínculos que existen entre los procesos de la naturaleza; esta ley muestra que "todas las llamadas fuerzas que actúan en primer lugar en la naturaleza inorgánica, la fuerza mecánica y su complemento, la llamada energía potencial, el calor, las radiaciones (la luz y el calor radiante), la electricidad, el magnetismo, la energía química. se han acreditado como otras tantas formas de manifestarse el movimiento universal, formas que, en determinadas proporciones de cantidad, se truecan las unas en las otras, por donde la cantidad de una fuerza que desaparece es sustituida por una determinada cantidad de otra que aparece, y todo el movimiento de la naturaleza se reduce a este proceso incesante de transformación de unas formas en otras".[100]

Desde el comienzo mismo, en torno a la ley de conservación y transformación de la energía se enardecieron las pasiones de los filósofos. Contra ella se manifestaron Pfaff y otros idealistas, que admitían la creación de las fuerzas a partir de la nada. También la combatieron los vitalistas, negando que se pudiera aplicar a los organismos vivos. Frente a ella presentaban la reaccionaria doctrina de la "fuerza vital", sobrenatural y carente de materialidad.

Un hecho tras otro confirmaban la ley de la conservación y transformación de la energía; esto echaba por tierra el idealismo en las ciencias naturales, a la vez que revelaba la estrechez e inconsistencia del mecanicismo. Lo nuevo en la ciencia era, como siempre, invencible y se impuso a lo viejo. En este caso condujo a la teoría cinética molecular de los gases y más tarde de la materia en general.

"Con la teoría cinética de los gases —dice Engels—, según la cual en un gas perfecto los cuadrados de las velocidades con que se mueven sus moléculas son, permaneciendo idéntica la temperatura, inversamente proporcionales al peso molecular, el calor pasó directamente a la categoría de las formas del movimiento que, como tales, se prestan a la medición." [101]

Todo el proceso que condujo al descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía dio posibilidades para interpretar con un sentido materialista algunas importantes tesis de la lógica dialéctica y de demostrar que, en formas lógicas, son una generalización

[100] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*... C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*. trad. esp., ed. cit., t. II, págs. 362-363.
[101] F. Engels. *Anti-Dühring*. pág. 13.

de la historia de todo el pensamiento humano; o dicho con otras palabras, que tras ellas se esconde la lógica del conocimiento científico. Como había de escribir más tarde Engels, todo conocimiento empieza por lo singular, es decir, por la comprobación de determinados hechos, por la reunión de material experimental directo. Más adelante este material es ordenado, clasificado según determinados caracteres, dividido en grupos, etc. Finalmente, la investigación de una esfera concreta de fenómenos de la naturaleza pone de relieve lo general, es decir, la relación interna o ley que es valedera para toda la esfera de los fenómenos sometidos a estudio. Cuando Hegel clasifica las formas de los juicios y conclusiones, a primera vista parece que ha construido un edificio artificial y arbitrario, en el que primero van los juicios de singularidad, luego los de particularidad y por último los de universalidad. El sentido racional de esta clasificación había de ser descubierto más tarde por el marxismo, que en los conceptos de singularidad, particularidad y universalidad, como en todas las categorías de la lógica, ve el producto de la generalización de la historia del pensamiento humano. Así lo señala Engels tomando el ejemplo del descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía. El primer juicio emitido por los hombres, apoyándose en su técnica primitiva, era de singularidad. Adviértese el hecho singular de que el roce produce calor. En 1842 se llegó a una conclusión demostrativa de que el conocimiento de esta esfera de fenómenos de la naturaleza se había elevado a un nivel más alto: al ser descubierto el equivalente mecánico del calor se comprueba que una forma particular del movimiento de la materia —la mecánica— en determinadas condiciones se puede transformar en otra forma del movimiento: la calórica. A esta conclusión se llega por un juicio de particularidad. Finalmente, en el año 1845, Roberto Mayer enuncia el juicio de universalidad, según el cual cualquier forma de movimiento, en condiciones determinadas, es capaz de pasar, y pasa necesariamente, a cualquier otra forma de movimiento.

Tenemos aquí presente la relación del núcleo racional de la filosofía hegeliana —la dialéctica— con las ciencias naturales. De la misma manera que la lógica dialéctica de Hegel venía siendo preparada por toda la marcha anterior de la ciencia, así, a su vez, despojada de la envoltura idealista que la deformaba, podía servir de método científico para el conocimiento de la naturaleza. Según indica Engels, el desarrollo de las ciencias naturales después de la muerte de Hegel confirmaba brillantemente el contenido racional de la dialéctica del filósofo alemán.

Al descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía van unidas íntimamente las aportaciones que Helmholtz y otros sabios hacen en el campo de la biología.[102]

Toda la trayectoria de desarrollo de las ciencias naturales en la primera mitad del siglo XIX —producto de una reñida pugna del materialismo y el idealismo en el campo de la biología— preparaba teóricamente el terreno para la aparición del darvinismo, es decir, de la doctrina evolucionista del ilustre sabio e innovador *Carlos Roberto Darwin* (1809-1882).

[102] Este problema será estudiado en el tomo III de la presente HISTORIA.

Darwin nació en Shrewsbury (Inglaterra). Su padre era médico. Estudió dos años en la Facultad de Medicina de la Universidad de Edimburgo y luego, accediendo a los deseos de su padre, pasó a la Facultad de Teología de Cambridge. Pero su verdadera escuela como sabio no fue la Universidad, sino su viaje alrededor del mundo a bordo del *Beagle,* en el que invirtió cinco años (1831-1836). A su regreso es cuando se entregó al estudio del origen de las especies biológicas.

La biología se hallaba entonces dominada por las concepciones idealistas y religiosas de los "actos de creación", por las doctrinas metafísicas de Linneo y Cuvier acerca de la constancia e inmutabilidad de la naturaleza viva, de las especies vegetales y animales. A despecho de los datos reunidos, la inmensa mayoría de los naturalistas se negaban a admitir la unidad de origen y la existencia de leyes en el desarrollo de las formas orgánicas. Eran muchos los que creían que cada una de los cientos de miles de formas biológicas que pueblan actualmente la Tierra tenía un origen independiente, sin relación con el resto.

El valor histórico de los estudios de Darwin reside en que puso fin a esta dominación del idealismo y la metafísica en biología y afirmó la teoría del desarrollo de la naturaleza viva, teoría inspirada en un principio materialista y dialéctico.

El 24 de noviembre de 1859 vio la luz *El origen de las especies por selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida.* En esta obra demostraba Darwin que las especies vegetales y animales no son permanentes, sino que cambian, que todas las especies existentes hoy día proceden, por vía natural y gradualmente, de otras especies que existieron antes, y no son fruto de "actos de creación" o de cambios repentinos. "No dudo lo más mínimo —escribe el autor— ...de que es errónea la opinión, compartida hasta hace poco por la mayoría de los naturalistas y que también era la mía, de que cada especie ha sido creada con independencia de las especies restantes. Estoy absolutamente convencido de que las especies son mutables y de que todas las que pertenecen a un mismo género son descendientes directas de otra especie, en la mayoría de los casos desaparecida..." [103]

Darwin encuentra la más plena confirmación de esto en la secular experiencia práctica de la agricultura para la selección de plantas de cultivo y de animales domésticos. El estudio de esa experiencia demostraba que la selección de las desviaciones casuales en los caracteres específicos originaba artificialmente en las plantas y animales de esa especie diferencias que a menudo eran más profundas y considerables que las que se encuentran entre distintas especies de un mismo género. Por ejemplo, la selección artificial de la col silvestre, pobre en hojas, proporcionó la col que ahora se cultiva; de la zanahoria silvestre, de raíz delgada, provienen todas las clases carnosas que se encuentran en los huertos. Por ese procedimiento se han obtenido las demás plantas de cultivo y los animales domésticos.

Para la selección artificial, cuando el hombre advierte en la planta o en el animal alguna propiedad que considera útil, aparta y mantiene aislados del resto esos ejemplares, para evitar que se mezclen. En virtud

[103] C. Darwin, *Obras,* Moscú-Leningrado, 1939, pág. 273.

de ese aislamiento, la propiedad deseada se conserva, aparece en las generaciones subsiguientes y acaba por dar origen a una raza perfectamente estable.

Darwin indicó también que el procedimiento más sencillo y perfecto para la selección artificial de modificaciones casuales era en su tiempo la eliminación de las formas no satisfactorias o menos satisfactorias. No es que el hombre mejore así directamente las formas naturales; lo único que hace es conservar, ajustar y consolidar las modificaciones casuales que independientemente de él aparecen en la naturaleza.

La constante presencia en los animales y plantas de las desviaciones más diversas de sus caracteres condujo a Darwin a la idea de que todos los seres vivos están sujetos a mutabilidad. La circunstancia de que sea posible la selección y conservación de las modificaciones en una dirección determinada la atribuye Darwin a la herencia, propiedad que poseen todos los seres vivos y que se traduce en la reproducción por la descendencia de las formas de sus progenitores.

Así, pues, Darwin estableció y demostró: 1) la mutabilidad de las especies biológicas; 2) la herencia de las desviaciones de los caracteres específicos, y 3) el orden de sucesión entre las especies, es decir, que organismos que poseen caracteres específicos distintos pueden tener antecesores comunes.

Por analogía con la selección artificial, Darwin llega a la conclusión de que en condiciones naturales, sin intervención del hombre, las especies nuevas surgen también y se modifican por selección, que en este caso es selección natural.

Darwin advirtió que el número de organismos que llegan a la madurez no está en relación con el enorme número de gérmenes que de ellos crea la naturaleza. Y como cada germen tiende a su desarrollo, dedúcese que entre unos y otros, singularmente entre los ejemplares de una misma especie, surge la lucha por la vida. Las mayores probabilidades de alcanzar la madurez y dar descendencia, de reproducirse, corresponden a los individuos en posesión de alguna particularidad, aun en el grado más pequeño, que les favorezca en esa lucha por la vida. Esas diferencias individuales, sobre todo si se encuentran en muchos ejemplares, por acumulación de la herencia tienden a incrementarse en la dirección adoptada, y precisamente hacia la selección. A su vez, los organismos que no poseen tales caracteres mueren más fácilmente en la lucha por la vida y desaparecen poco a poco.

Por lo tanto, las especies se modifican por selección natural, en la cual resisten los ejemplares mejor adaptados a las condiciones de vida que les son propias. La selección natural no es para Darwin una simple "separación" de organismos, sino más bien, y ante todo, un principio activo y creador en el proceso de desarrollo de la naturaleza viva, el cual conduce ineludiblemente al fortalecimiento de los caracteres a que la selección se refiere hasta el grado de las propiedades específicas; conduce, por tanto, a la aparición de formas orgánicas nuevas y más perfectas.

Con sus descubrimientos confirmó y argumentó Darwin, en el campo de la biología, la explicación materialista y dialéctica del mundo partiendo de él mismo.

La teoría estrictamente determinista del origen de las especies por

selección natural demostraba la inconsistencia de la teleología. Darwin es el primero que científicamente, con un criterio materialista, explica las causas de la organización del mundo orgánico con arreglo a un fin; esto es lo que constituye la radical diferencia que observamos entre los seres vivos y la naturaleza inerte, y lo que tan asombrosamente se revela en la estructura de los organismos y en su adaptación a las condiciones en que viven.

Darwin demuestra sin dejar lugar a dudas que la adaptación finalista de los organismos a las condiciones ambientales del medio, tal como se observa en la naturaleza viva, es consecuencia de la selección natural de las modificaciones útiles para el propio organismo. Si en éste aparecen modificaciones que favorecen su resistencia y su desarrollo en las condiciones del medio en que vive, tal organismo se reproducirá y multiplicará más fácilmente. En cambio, las modificaciones perjudiciales estorban la reproducción y hacen que el número de los organismos por ellas afectados disminuya. Así se explica el perfeccionamiento constante de los organismos en las condiciones naturales y la aparición de especies nuevas, mejor adaptadas a las condiciones de vida.

Desde este punto de vista, la estructura de los organismos se ajusta no a un fin en general, no a cualquier clase de condiciones, sino sólo a aquellas que concretamente definen el medio en que se encuentran. No puede hablarse, pues, de finalidad absoluta en la estructura y funciones de los organismos, sino únicamente de finalidad relativa.

La teoría darviniana de la evolución culmina con la determinación de las leyes biológicas relativas al origen del hombre. El gran sabio demostró que el ser humano procede del mismo tronco de donde derivan los antropoides actuales.

Así, pues, con su demostración de que toda la actual naturaleza viva, todas las especies biológicas, sin exceptuar al hombre, son resultado de un proceso, sujeto a leyes, de gradual desarrollo a lo largo de millones de años, Darwin asestó un golpe demoledor a la metafísica y contribuyó esencialmente a forjar la concepción dialéctica de la naturaleza.

Los clásicos del marxismo-leninismo tenían en gran estima la teoría de la evolución de Darwin y siempre pusieron de relieve su formidable significación científica y filosófica.

Marx apreciaba sobre todo *El origen de las especies* porque, a pesar de sus defectos, había significado un golpe de muerte para la teleología en las ciencias naturales.

"Por muchas que sean las transformaciones de detalle que esta teoría haya de sufrir —escribe Engels refiriéndose a la doctrina de Darwin—. en su conjunto resuelve ya el problema de manera más que satisfactoria. En líneas generales ha establecido la serie del desarrollo de los organismos, que va de unas cuantas formas simples a otras, cada vez más variadas y complejas —tal como lo observamos hoy día—, hasta terminar en el hombre. Gracias a ello no sólo ha sido posible explicar el origen de los organismos existentes, sino que se ha obtenido la base para la prehistoria del espíritu humano, para seguir las distintas fases de su desarrollo, desde el simple protoplasma de los organismos inferiores, que carecen de estructura, pero que perciben las excitaciones, hasta el cerebro del hombre con

su capacidad de pensar. Y sin esa prehistoria la existencia del cerebro humano capaz de pensar seguiría siendo un milagro."[104]

"...Darwin —dice Lenin— ha puesto fin a la idea de que las diversas especies animales y vegetales no están ligadas entre sí, son casuales, «creadas por Dios» e invariables, y ha situado por primera vez la biología sobre una base completamente científica, al establecer la variabilidad y la continuidad de las especies..."[105]

Filosóficamente, la teoría evolucionista de Darwin contribuyó al triunfo del materialismo sobre el idealismo en el conocimiento de la naturaleza viva, dio pruebas irrefutables de la dialéctica objetiva a que la naturaleza está sujeta y ejerció una positiva y sustancial influencia sobre el proceso de transformación de las ciencias naturales en un sistema de conocimiento materialista y dialéctico de la naturaleza.

Por su concepción filosófica del mundo, Darwin era un materialista histórico espontáneo, que estaba convencido de la realidad objetiva del mundo exterior, reflejado por nuestra conciencia. El núcleo materialista de su teoría del desarrollo de la naturaleza viva es incompatible con cualquier orientación o matiz del idealismo filosófico o la religión.

La teoría de Darwin refutaba objetivamente la metafísica, el idealismo y los dogmas religiosos de la creación del mundo y de todos los seres vivos que lo pueblan, comprendido el hombre. Esto le valió al gran sabio toda clase de persecuciones. Y no sólo de parte de los clericales por el estilo del obispo de Wilberforce: de él se apartaron hasta sus maestros. Cuando envió un ejemplar de su obra *El origen del hombre y la selección sexual* a uno de ellos, el profesor Sedgwick, éste se lo devolvió, manifestando que le ofendían profundamente las ideas expuestas en el libro. Los antidarvinistas alemanes, deseosos de humillar al sabio, mandaron grabar una medalla de plomo en la que se le caricaturizaba en forma injuriosa. En la Academia de Ciencias de París se rechazó dos veces la propuesta de acogerlo en su seno.

La sociedad burguesa oficial no desdeñaba recurso alguno para zaherir a Darwin y combatir su doctrina.

Ahora bien, las concepciones de Darwin adolecían de algunos puntos débiles.

Darwin no se decidió a enfrentarse abiertamente con la "opinión pública" que imperaba en los medios burgueses; compartía los prejuicios reaccionarios y vulgares contra el materialismo y el ateísmo, y en ocasiones se denominaba "agnóstico", aunque de hecho admitía que la inteligencia humana es capaz de conocer el mundo y las leyes que lo rigen.

Ciertas limitaciones burguesas se advierten también en la manera como formula la idea de la evolución. Por ejemplo, Darwin aceptó sin el menor espíritu crítico la reaccionaria y anticientífica teoría maltusiana de la superpoblación y la transportó a la naturaleza viva. Este error del gran biólogo fue advertido y criticado por Marx y Engels. En Rusia lo criticaron N. G. Chernishevski, I. I. Méchnikov y otros científicos progresistas.

Otro defecto de la teoría de Darwin era su concepción algo unilateral de las leyes que rigen el desarrollo de la naturaleza viva, del paso de una

[104] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 156.

[105] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas*. trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 154.

cualidad (especie vieja) a otra (especie nueva). Toda la teoría de la selección natural probaba y fundamentaba objetiva y científicamente el hecho de la formación gradual, en el proceso de desarrollo de la naturaleza viva, de especies nuevas cualitativamente distintas a partir de las especies viejas en cuyo seno se gestaron, y, al mismo tiempo, el orden de sucesión que las unía. Echaba, pues, por tierra la "teoría" creacionista, inspirada por el idealismo religioso, acerca del origen de las especies de Cuvier, con sus explosiones (cataclismos) repentinas que no venían preparadas ni estaban condicionadas en absoluto por todo el desarrollo precedente. Sin embargo, Darwin no oponía a esta reaccionaria teoría la suya propia de la selección, sino también el viejo aforismo: *Natura non facit saltus* ("la naturaleza no da saltos"), que contradecía abiertamente el sentido objetivo de lo que él mismo afirmaba sobre el origen de las especies por selección natural.

Darwin advertía que en la naturaleza viva no suelen producirse cambios bruscos y repentinos, que en las condiciones naturales los cambios cualitativos son graduales y lentos. Y como por "salto" se entendía entonces los "cataclismos" y las "explosiones" de Cuvier, es decir, saltos muy bruscos, repentinos y además espontáneos, Darwin deducía equivocadamente que la naturaleza no conoce en absoluto los saltos. Esto denota cierta inconsecuencia en la dialéctica elemental de Darwin.

Darwin se preocupó por poner en claro qué son las especies biológicas. Partiendo de la realidad objetiva, admitía que las especies, aun procediendo de un antepasado común y aun con el indudable orden de sucesión que se observa en ellas, no son un caos de formas en el que desaparece todo límite distintivo entre unas y otras. Todo lo contrario: son los peldaños, netamente perceptibles, de la "escala" de seres orgánicos; parecen como eslabones sueltos de la cadena compleja y única que es la naturaleza viva, límites definidos que presentan entre sí diferencias no sólo cuantitativas, sino también cualitativas. Esta noción, ajustada a la realidad, corresponde perfectamente tanto a la teoría del origen de las especies por selección natural como a la concepción científica y dialéctica de la gradualidad del tránsito de una cualidad (especie) a otra cualidad (especie). Pero en Darwin se encuentran afirmaciones en el sentido de que las especies y variedades no son realidades objetivas, sino conceptos abstractos inventados para facilitar la clasificación y la investigación científica.

Esto no concuerda en absoluto con el contenido objetivo de la teoría del propio Darwin, que se refiere a especies biológicas con existencia real en la naturaleza.

A pesar de las limitaciones históricas que advertimos en ella, la teoría evolucionista de Darwin, en su conjunto, fue en su tiempo y lo es en la actualidad una doctrina avanzada y progresiva. Así se explica que tanto el nombre del autor como la teoría misma gocen aún del odio de todos los reaccionarios y oscurantistas.

Desde los tiempos en que la doctrina de Darwin apareció y se propagó, la pugna entre la orientación idealista de Linneo-Cuvier y la materialista de Lamarck-Darwin no ha hecho más que extenderse y cobrar más virulencia. Donde más se combatió la teoría darvinista fue en la propia patria del autor, en Inglaterra, y en los Estados Unidos; en este país hay

aún muchos estados donde la ley prohibe la enseñanza del darvinismo en las escuelas.

Objetivamente, los grandes descubrimientos de las ciencias naturales en la primera mitad y a mediados del siglo XIX —cualquiera que fuesen las concepciones político-sociales y filosóficas de sus autores— revelaban la concatenación universal de los fenómenos de la naturaleza y demostraban que lo mismo en la materia viva como en la muerta tiene lugar un proceso de desarrollo y transformación de las variadas formas de la naturaleza en movimiento.

No obstante, los investigadores de aquel tiempo no llegaron a sacar las consecuencias filosóficas que se derivaban obligatoriamente de sus propios descubrimientos. Unos no comprendían y otros no querían comprender que tales descubrimientos ponían de relieve la dialéctica de la naturaleza. Los naturalistas de ese período profesaban en su mayoría un materialismo espontáneo, aunque frecuentemente se inclinaban hacia la metafísica y el mecanicismo, y hasta caían en el idealismo y el agnosticismo.

Cuando se trata de exponer un criterio valorativo de las ciencias naturales en la primera mitad y mediados del siglo XIX, adviértese netamente la diferencia entre el contenido objetivo de los descubrimientos, que confirmaban el materialismo y revelaban la dialéctica de los fenómenos que se desenvuelven en la naturaleza, y las concepciones subjetivas de los propios sabios, los cuales trataban a menudo de dar a sus descubrimientos una interpretación metafísica, y en ocasiones idealista.

Las causas de esta contradicción entre el contenido objetivo de los descubrimientos científicos y la interpretación subjetiva de ellos por los propios naturalistas no hay que buscarlas únicamente en la vitalidad del idealismo y del viejo método metafísico de pensamiento, sino también y sobre todo en la situación social. En unas condiciones de agudización de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, estas caducas ideas se veían impuestas por los intereses de las clases explotadoras y eran cultivadas por la filosofía oficial burguesa. Resultado de todo ello era el camino extremadamente contradictorio, sinuoso y doloroso a veces que seguían las ciencias naturales en aquel tiempo.

Expresión de las contradicciones en que entonces se debatían las ciencias naturales en la primera mitad y a mediados del siglo XIX era el hecho de que los investigadores, lejos de comprender el carácter materialista y dialéctico de sus descubrimientos, trataban de acomodarlos dentro del caduco método metafísico, al que con su labor asestaban el más rudo golpe. Esta reaccionaria tendencia de la burguesía y sus ideólogos se intensificó extraordinariamente después de la revolución de 1848.

Muchos naturalistas veían sus descubrimientos como prueba de una evolución "tranquila", de la que se esforzaban por "eliminar" las conclusiones dialécticas, revolucionarias, tan peligrosas para la burguesía. Esta circunstancia es lo que dio origen a una propagación tan intensa del mecanicismo, y también del agnosticismo, del espiritualismo y de otras doctrinas idealistas entre los naturalistas de los países burgueses a mediados del siglo XIX.

Los grandes descubrimientos de este período, por su contenido objetivo, podían servir de base científica para el método materialista dialéctico y para la correspondiente concepción del mundo. Mas esto exigía una labor

ingente, que revelase su contenido verdadero y los liberase de su interpretación idealista y de las deformaciones metafísicas, del mecanicismo y del materialismo vulgar. Este trabajo es el que llevaron a cabo los fundadores del marxismo, quienes fueron los primeros en descubrir la auténtica significación filosófica de los descubrimientos científicos del siglo XIX.

•

La filosofía y la sociología de la Europa Occidental, así como las ciencias naturales, siguen un camino complejo y contradictorio después del triunfo de la revolución francesa de fines del siglo XVIII y de la consolidación del régimen capitalista.

El pensamiento filosófico y sociológico pone de relieve profundas contradicciones, que eran reflejo de las contradicciones, agudizadas, propias de la sociedad capitalista de ese tiempo. La sustitución de las viejas relaciones de producción, que frenaban el progreso económico de la sociedad, por otras nuevas, burguesas, y el triunfo político de la burguesía, permitieron a ésta infundir un desarrollo vertiginoso a la producción capitalista, y en primer término a la gran industria, con el consiguiente progreso de las ciencias naturales; por otra parte, al adoptar la burguesía posiciones conservadoras, y a menudo abiertamente reaccionarias, en política y en el campo de las ideas, rompe con todas sus anteriores tradiciones progresivas en filosofía: con el materialismo (en Francia e Inglaterra) y con la dialéctica (en Alemania). Las tendencias dominantes en la filosofía burguesa. y singularmente en la sociología, que se desplazan hacia una ideología reaccionaria, hacia el idealismo y el eclecticismo, se convierten en una apología del capitalismo. Se abre un abismo entre el auge progresivo de las ciencias naturales y la decadencia creciente de la filosofía imperante en los países capitalistas. Eso era una manifestación del carácter profundamente contradictorio que el desarrollo del pensamiento teórico sigue en las condiciones propias del capitalismo triunfante y consolidado. La burguesía estaba vitalmente interesada en un avance impetuoso de las ciencias naturales. El progreso de estas ciencias en la primera mitad y a mediados del siglo XIX guardaba relación íntima con los intereses de la producción material, en período de expansión, y dependía de las necesidades del desarrollo técnico. El descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía, lo mismo que la aparición de la termodinámica, fueron debidos en última instancia a las necesidades de la técnica, al interés práctico que representaba la fuerza del vapor y, particularmente, a la elevación del coeficiente de rendimiento de las máquinas. Toda la atomística química debe su desarrollo, primero, a las necesidades de control de la industria química y a la aparición de nuevas técnicas, y luego a la necesidad de obtener cuerpos orgánicos por vía sintética. La doctrina biológica de Darwin va unida a la práctica de agricultores y ganaderos. La historia de las ciencias naturales de los países europeos en la primera mitad y mediados del siglo XIX muestra que los descubrimientos se llevaron a cabo en condiciones específicas concretas y, en medida considerable, dependían de la situación histórico-social y del estado técnico-económico en que se hallaba cada país. Al mismo tiempo, para el progreso de la ciencia y, por tanto, para el planteamiento y resolución de los problemas de las ciencias naturales, gran importancia tenía la estrecha relación científica y teórica

de los filósofos e investigadores científicos de los distintos países europeos, relación derivada de la comunidad de la vida político-social que el Occidente capitalista presentaba en aquel entonces. Considerando las condiciones imperantes en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, el progreso de las ciencias naturales no podía por menos de seguir la línea del descubrimiento espontáneo de la dialéctica de la naturaleza y de la destrucción de la vieja concepción metafísica que aún se sustentaba en este terreno.

Mas la filosofía, que estaba llamada a ayudar a los naturalistas a resolver los problemas teóricos que se planteaban ante ellos, no pudo cumplir esta misión, en la primera mitad del siglo XIX, porque, en lugar de las anteriores doctrinas progresivas, clásicas, la burguesía presentaba una bazofia en la que se mezclaban los peores residuos de los viejos sistemas idealistas y metafísicos. La filosofía burguesa de la primera mitad y de mediados de siglo fue incapaz de proporcionar un nuevo método científico de investigación, adecuado al nuevo nivel en que se encontraban las ciencias naturales, ni una teoría del conocimiento que prestase efectiva ayuda a los naturalistas.

En la primera mitad del siglo XIX lo característico de Inglaterra y Francia era lo mismo que Engels hubo de observar a mediados de siglo en Alemania: después de orientarse hacia la práctica, y de dar comienzo, por un lado, a la gran industria y a la especulación, y, por otro, al poderoso auge que experimentan las ciencias naturales en este país hasta hoy día, la ciencia vuelve decididamente la espalda a la filosofía clásica alemana.

Junto a los fecundos avances de las ciencias naturales en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, las tendencias teóricas progresivas se reflejaron también en el desarrollo de la economía política clásica, en Inglaterra, y en las doctrinas del socialismo utópico crítico en Francia. Inglaterra y Alemania.

Mientras que la filosofía y la sociología burguesas, convertidas en ciencia oficial en Inglaterra y Francia, caminaban ya hacia su completa decadencia en la primera mitad del siglo, las ideas filosóficas progresivas se desarrollaron en la filosofía clásica alemana —singularmente en la dialéctica de Hegel y en el materialismo de Feuerbach— y la sociología avanzada cobró nuevos impulsos con la economía política clásica inglesa y con el socialismo utópico crítico (de Saint-Simon, Fourier, Owen).

Estas ideas filosóficas y sociológicas progresivas de la primera mitad del siglo fueron expuestas independientemente por pensadores de distintos países europeos. Mas, desde diversos campos, condujeron a una nueva concepción del mundo, genuinamente científica, en la que habían de fundirse íntimamente el materialismo y la dialéctica, las doctrinas filosóficas y la sociología. Esta doctrina era el marxismo. Las teorías filosóficas y sociológicas progresivas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX son las fuentes teóricas de esta doctrina monolítica, que combina orgánicamente el materialismo dialéctico e histórico, la economía política proletaria y el socialismo científico. V. I. Lenin escribía a este respecto: "La doctrina de Marx... es la legítima heredera de lo mejor que creó la humanidad en el siglo XIX; la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés." [106]

[106] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. I, págs. 65-66.

CAPITULO IV

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA EN RUSIA DURANTE EL PERIODO DE CRISIS DEL REGIMEN DE SERVIDUMBRE Y DE PASO AL CAPITALISMO (1825 A 1860). LA FILOSOFIA MATERIALISTA DE LA DEMOCRACIA REVOLUCIONARIA RUSA

Las premisas económico-sociales del desarrollo de la filosofía en Rusia en el segundo cuarto del siglo XIX y en el decenio que le sigue aparecen en el proceso de desintegración del régimen feudal de servidumbre y de formación del capitalismo. En ese período la desintegración de las relaciones feudales se acelera sensiblemente y en la economía del país se incrementan y se perfilan más netamente los rasgos nuevos, capitalistas.

Durante el segundo cuarto del siglo XIX se opera en la agricultura un proceso en virtud del cual los campesinos son desposeídos de sus tierras; la causa de ello está en que los propietarios trataban de aumentar la producción mercantil de sus haciendas mediante la ampliación de las tierras señoriales a expensas de las parcelas campesinas. Parte de los campesinos son colocados en la situación de censatarios; el importe de esos censos en metálico es aumentado y todo eso obliga a los campesinos a buscar un jornal fuera de la hacienda. Eso acelera la desintegración de las relaciones feudales en la agricultura.

También se observan entonces fenómenos nuevos en la industria: crece el empleo de las máquinas, que vienen a sustituir al trabajo manual, y adquiere un mayor volumen el empleo de mano de obra asalariada.

Pero el régimen de servidumbre, con su economía natural y la adscripción de los campesinos a la tierra, entorpecía los avances de la industria. En el sentido técnico y económico se acentuaba el atraso de la Rusia feudal respecto de los países capitalistas de Europa Occidental, industrialmente desarrollados.

La creciente discordancia entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas hace que en el segundo cuarto del siglo XIX el sistema económico feudal, basado en la servidumbre, entre en un período de honda crisis.

De conformidad con las modificaciones producidas en la economía del país se originan cambios en la estructura de clase de la sociedad, que se va amoldando a la organización capitalista. Es muy intenso el proceso de "empobrecimiento" de parte de las haciendas señoriales, que tenía su origen en la baja productividad del trabajo del siervo. La explotación servil, al intensificarse, empeora la situación de los campesinos. Iníciase la diferenciación interna de éstos y comienzan a aparecer los kulaks o campesinos

ricos. En las ciudades se observa un incremento sensible de la burguesía, y en particular de los comerciantes, capa que se nutre principalmente de campesinos acomodados que se emanciparon a cambio de un rescate. De año en año aumenta el número de obreros asalariados, sólidamente vinculados a la producción fabril. Comienza a aparecer una intelectualidad plebeya.

La decadencia de la hacienda señorial, el escaso rendimiento del siervo y el incremento de la lucha de los campesinos contra sus explotadores hace que parte de los terratenientes se inclinen hacia la abolición de la servidumbre y el empleo de trabajo asalariado en la agricultura. La incipiente crisis del sistema económico de la servidumbre abona así el terreno para la aparición del liberalismo entre los terratenientes. Mientras que la generalidad de ellos trataba por todos los medios de mantener el régimen de servidumbre, los terratenientes liberalizantes consideraban posible la abolición de tal régimen; no admitían, sin embargo, ni la idea de que era necesario poner fin a la gran propiedad agraria y a la monarquía autocrática-terrateniente.

La burguesía, cierto, estaba interesada en la abolición de la servidumbre; mas las particularidades del desarrollo del capitalismo en Rusia hacen que no llegara a convertirse en una fuerza revolucionaria. Débil económicamente y políticamente medrosa, la burguesía rusa —compuesta en buena parte de comerciantes al servicio del sistema feudal— estaba ligada a la autocracia, que mantenía una política proteccionista favorable a sus intereses y le concedía diversos privilegios. Testigo como era de los progresos del movimiento obrero en Occidente, la burguesía apoyaba al zarismo, en el que veía la fuerza capaz de cortar toda manifestación revolucionaria entre los trabajadores de Rusia.

La clase revolucionaria de Rusia la formaban en el segundo cuarto del siglo XIX los campesinos, vitalmente interesados en la destrucción de las relaciones de producción de la servidumbre y en la supresión de la gran propiedad territorial. Al propio tiempo, singularmente desde 1830, crece el movimiento espontáneo de los campesinos contra la servidumbre. Entre 1826 y 1851 se producen 712 agitaciones campesinas.

Simultáneamente menudean las revueltas de los obreros siervos empleados en las manufacturas particulares y del Estado, y también de los soldados y marineros.

Cobra nuevos bríos asimismo el movimiento de liberación entre los pueblos oprimidos de Rusia. Revueltas y levantamientos se producen de 1830 a 1850 en Ucrania, Bielorrusia, Polonia y países del Báltico.

Bajo la influencia del movimiento espontáneo de los campesinos, entre los intelectuales plebeyos y en el seno de la parte avanzada de los nobles maduran opiniones progresivas contrarias a la servidumbre, y en algunos casos tendencias revolucionarias. Ejercen gran repercusión sobre los mejores hombres de Rusia la revolución de 1830 en Francia, el movimiento cartista de Inglaterra y, particularmente, las revoluciones de 1848 y 1849 en Francia, Alemania, Italia, Austria y Hungría. El movimiento contra la servidumbre, que no deja de crecer en Rusia, significaba una amenaza directa para la existencia del régimen feudal. Pero en el segundo cuarto del siglo XIX no existía aún una situación revolucionaria. El movimiento campesino no había quebrantado todavía hasta sus cimientos los pilares del régimen de servidumbre. Tampoco había estallado aún la "crisis en las

alturas"; la inmensa mayoría de los terratenientes tenía confianza en la estabilidad del sistema.

En los cuarenta años que aproximadamente transcurren desde el levantamiento de los decembristas, en 1825, hasta la caída de la servidumbre y del paso de Rusia al capitalismo, experimentan cambios muy sustanciales las premisas histórico-sociales e ideológicas del desarrollo del pensamiento social, comprendida la filosofía. Mas en su conjunto, la base de la evolución de la filosofía y de todo el pensamiento social es, en última instancia, la acentuada crisis del régimen de servidumbre y la creciente lucha que contra éste mantienen los campesinos.

Las tendencias principales del pensamiento político-social y filosófico de Rusia entre 1830 y 1850 reflejan las contradicciones crecientes y la lucha de clases que se libra en el seno de la sociedad rusa. Los ideólogos de los terratenientes feudales tratan de fundamentar "teóricamente" el carácter inconmovible del régimen autocrático de la servidumbre, afirman que la revolución es imposible en Rusia y tratan de colocar un valladar a los avances de las ideas revolucionarias. Esos fines había de cumplir la ideología del *populismo oficial,* doctrina reaccionaria aparecida hacia la década del 30 y que se basaba en los "principios protectores de la religión ortodoxa, la autocracia y el pueblo". En esta fórmula el concepto de "pueblo" es totalmente falso y encubre la equivocada idea de que el pueblo ruso era pacífico y religioso, fiel al zar y a los terratenientes. La proclamó Uvárov, ministro de Educación, y fue recogida por los "eruditos" al servicio de la servidumbre, y en primer término por los profesores C. P. Sheviriov y M. P. Pogodin.

Los ideólogos del "populismo oficial" se esforzaban por demostrar que los "principios" de la vida rusa eran radicalmente distintos de los que regían la vida de los pueblos del Occidente europeo; por esto, afirmaban, en Rusia no hay terreno para la revolución, las ideas revolucionarias le llegan de fuera. A este objeto, Pogodin y otros historiadores "súbditos fieles" lanzan la reaccionaria concepción sociológica cuya tesis medular era la de que el proceso histórico de Rusia es completamente distinto del de los demás países europeos, pues en ella no existe lucha "interna", es decir, la lucha de clases.

Los portavoces del "populismo oficial" presentaban a la autocracia como la mejor forma de poder. Tergiversaban sin escrúpulo el papel que realmente han cumplido las masas populares en la historia de Rusia y presentaban a su pueblo como un elemento pasivo, inerte, religioso y obediente a sus "señores".

Dentro de la filosofía, los representantes del "populismo oficial" mantienen una lucha furiosa contra el materialismo y el ateísmo, a los que oponen la filosofía "cristiana" basada en los dogmas de la Iglesia Ortodoxa.

La prensa, los establecimientos de enseñanza y otras instituciones sirven al gobierno zarista y a los terratenientes reaccionarios, ideólogos del "populismo oficial", para difundir y propagar las falsas ideas de "unidad y paz" de todas las capas sociales del país, de que la revolución es imposible en Rusia, etc.

Los ideólogos del "populismo oficial" eran enemigos de la dialéctica: no se les escapaba su valor revolucionario a la vista de las conclusiones

que de ella extraían hombres como Belinski y Herzen. Sheviriov escribía que la doctrina de la lucha de los contrarios no hallaba confirmación en la vida. "Este principio de lucha, admitido en la filosofía contemporánea y falsamente aplicado a la naturaleza, al hombre y al Estado, es diametralmente opuesto a los principios de la filosofía cristiana", y por eso, agregaba, quien defiende tal principio "pugna por algo muy peligroso".[1]

La ideología del "populismo oficial" reflejaba la reacción de los terratenientes y aristócratas al movimiento de liberación en Rusia y a los acontecimientos revolucionarios de Europa, al materialismo y al ateísmo.

Una variedad peculiar de la ideología conservadora de los terratenientes, que en algunos puntos se adhería a la concepción del "populismo oficial", era el llamado eslavismo. Aparece hacia 1840 y sus figuras principales son K. S. e I. S. Axákov, I. V. y P. V. Kireevski, A. S. Jomakov, Y. F. Samarin y A. I. Kosheliov.

A diferencia de los reaccionarios terratenientes feudales, los eslavófilos exponían a veces ideas liberales y criticaban el régimen de servidumbre y al gobierno zarista. Pero era una crítica medrosa que no iba más allá de sus "salones". Inclinados a admitir la posibilidad de la emancipación de los campesinos, los eslavófilos no querían que se tocase la gran propiedad territorial. Criticaban algunos aspectos del régimen burocrático de Nicolás I, y en particular la preponderancia de los extranjeros en los organismos oficiales, pero defendían el régimen monárquico.

En materia de historia y sociología los eslavófilos veían la peculiaridad de la historia de Rusia en la supuesta ausencia de contradicciones y de lucha entre los distintos estamentos. De esa "peculiaridad" de la historia rusa, inventada por ellos, llegaban a la conclusión de que en Rusia las revoluciones eran imposibles. Los eslavófilos idealizaban las relaciones feudales y la comuna rural, afirmaban que en Rusia no había un derecho personal de propiedad sobre la tierra y atribuían un carácter patriarcal a las relaciones entre propietarios y campesinos.

Filosóficamente los eslavófilos eran idealistas. La doctrina mística de la "revelación divina" era para ellos la fuente de todo saber, consideraban que la verdadera filosofía había de ser "cristiana" y arremetían furiosamente contra el materialismo y el ateísmo. Al mismo tiempo afirmaban que la filosofía había de ser el "vehículo del pensamiento" entre la ciencia y la religión y que la razón había de subordinarse "voluntariamente" a la fe.

I. Kireevski afirmaba que únicamente es verdadera la filosofía que deriva de la doctrina de los "padres de la Iglesia" y que, a la vez, corresponde "al estado actual de la ciencia y... a las exigencias y a los problemas de la razón moderna". Tal filosofía, según él, ha de destruir "la dolorosa contradicción entre la razón y la fe, entre las convicciones internas y la vida exterior".[2]

Esta filosofía "cristiana" pretendía, diciéndolo con palabras de Kireevski, "poner de acuerdo la fe y la razón, llenar el vacío que divide en dos a un mundo que exige la unidad, afirmar en el intelecto del hombre la verdad espiritual, que su Señor ve, sobre la verdad natural, elevar la

[1] *Moskvitianin*, 1841, núm. 3, parte II, pág. 193.
[2] I. Kireevski, *Obras completas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1911, pág. 270.

verdad natural a una relación acertada con la espiritual y unir, en fin, ambas verdades en un mismo pensamiento vivo".[3] De lo que en el fondo se trata, y a eso tendían I. Kireevski y los demás eslavófilos, es de subordinar la "verdad natural", es decir, la de la ciencia, a la "verdad espiritual" o de la religión, y de limitar la razón para exaltar la fe.

Al subordinar la razón a la fe, los eslavófilos mostrábanse contrarios al racionalismo, sin exceptuar el racionalismo idealista de la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Muchos teóricos del eslavismo aceptaban a la vez los principios idealistas de Schelling y Hegel.* I. Kireevski, afirmaba, por ejemplo, que los sistemas idealistas de Hegel y Schelling no se oponían, en esencia, a la "doctrina" de los padres de la Iglesia; el único "error" de los filósofos idealistas alemanes era, según él, su racionalismo. Los eslavófilos se solidarizaban con la mística y reaccionaria "filosofía de la revelación" de Schelling, lamentando únicamente que éste hubiera recurrido a la mitología, y no a la religión ortodoxa.

En su crítica de Hegel, al que combatían por su racionalismo, los eslavófilos sostenían que el hombre no es capaz de conocer la verdad con ayuda de la ciencia, pues ese conocimiento es patrimonio de la Iglesia. "La ignorancia —escribía A. S. Jomiakov— es patrimonio inevitable de cada individuo en particular, lo mismo que el pecado... El conocimiento completo, al igual que la santidad inmaculada, pertenece sólo a la unidad de todos los miembros de la Iglesia."[4]

Para los eslavófilos, su principal adversario en filosofía era el materialismo. El pensamiento, según lo veía A. Jomaikov, no puede ser "consecuencia de un proceso material",[5] es un principio independiente y autónomo. Jomaikov es a la vez enemigo declarado de la dialéctica. Más de una vez, decía, hemos tenido ocasión de oír que el desdoblamiento interno es un aspecto necesario en el desarrollo de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. Pero, añade, "la unidad sana no necesita de un desdoblamiento cuya solución real es la muerte".[6]

Con la filosofía "cristiana" guardan relación íntima las reaccionarias concepciones de los eslavófilos sobre la filosofía de la historia. Estos problemas encuentran su expresión más completa en *Apuntes de la historia universal*, de Jomiakov, en la obra de I. Kireevski que lleva por título *El carácter de la instrucción en Europa y sus relaciones con la instrucción en Rusia*, en los artículos de Axákov sobre los principios fundamentales de la historia rusa y en otros trabajos. En contraste con el "racionalismo católico" de Occidente, afirmaban los eslavófilos, Rusia adoptó el cristianismo en su aspecto puro e íntegro, y de ahí los principios específicos que inspiran su vida: la comuna rural, la resignación del pueblo y su "unión" con el monarca, la comunidad de ideas y de intereses de todos los hombres alcanzada gracias a la doctrina religiosa (la "idea ecuménica"), etc. Los teóricos del eslavismo eran paladines del régimen político monárquico y de la intangibilidad de la gran propiedad agraria, negaban la lucha de clases y las libertades políticas e idealizaban las relaciones patriarcales y de servidumbre anteriores a las reformas de Pedro I. Carecen de todo

[3] I. Kireevski, *Obras completas*, ed. cit., t. I, pág. 272.
[4] A. J. Jomiakov, *Obras completas*, t. II, Moscú, 1900, pág. 58.
[5] Ibídem, t. I, pág. 311.
[6] Ibídem, pág. 94.

fundamento las afirmaciones de filósofos idealistas reaccionarios posteriores y modernos (K. Leóntiev, N. Berdiáev, N. Losski y otros) de que los eslavófilos eran "demócratas convencidos".

Los eslavófilos rechazaban la idea del desarrollo; incluso el pasado lo consideraban sometido a la acción de principios eternos e inmutables, y esto infundía un carácter totalmente metafísico a su doctrina.

Despreciando el materialismo y el pensamiento racional, es decir, el pensamiento por medio de categorías, conceptos, demostraciones y formas lógicas correctas, y proponiendo como instrumento del conocimiento la llamada "concepción integral", en la que entraban los usos y costumbres y las aspiraciones "vitales" y "eternas" del hombre, el eslavismo conducía al mundo de la mística y se consideraba enemigo de la ciencia.

Contra los eslavófilos, y en primer término contra los reaccionarios empedernidos, o sea los ideólogos del populismo oficial, se pronunciaban los representantes de la tendencia revolucionaria en el pensamiento social de Rusia —Belinski, Herzen, Ovariov— y, en cierto grado, algunos intelectuales progresistas nobles —Stankévich, Chaadáev, Granovski— que, si bien combatían la servidumbre, no llegaban a reivindicar la lucha revolucionaria contra el zarismo.

Una posición afín a la de estos últimos ocupaba la tendencia *liberal "occidentalista"*, que tiene sus inicios entre 1840 y 1850 (V. P. Botkin, P. V. Annenkov, K. D. Kavelin, N. J. Kétcher y otros); aun discrepando de los eslavófilos en cuestiones parciales, mantenían en filosofía un criterio idealista y eran adversarios de la revolución. A esas posiciones, si bien no íntegramente, se adhiere hacia 1845 T. N. Granovski.

En el segundo cuarto del siglo XIX, la ideología antifeudal se eleva en Rusia a una nueva fase: se articulan en un sistema íntegro y se desarrollan las ideas político-sociales y filosóficas de los demócratas revolucionarios.

La ideología democrático-revolucionaria era la expresión teórica de los intereses y las aspiraciones de los campesinos oprimidos, que se levantaban a la lucha contra la servidumbre. Su formación guarda relaciones íntimas con los avances de la literatura, el arte y la ciencia de vanguardia en Rusia.

El segundo cuarto del siglo XIX es un período de gran esplendor para la literatura rusa. Influencia singular sobre los hombres de su tiempo ejerce la obra del gran poeta y clásico no superado de la literatura realista rusa A. S. Pushkin.

En las obras de Pushkin encontraban reflejo las ideas políticas y estéticas avanzadas de su tiempo. Pushkin, que con sus obras afirmaba el realismo en la literatura rusa, trabajó para dilucidar y definir los principios generales de la tendencia realista en el arte. La esencia del realismo (del "verdadero romanticismo", según la expresión del poeta) la ve en la representación fiel de la realidad, y más que nada en la representación fiel de los caracteres y tipos humanos. El clasicismo y el romanticismo, tal como ordinariamente era éste comprendido, los rechazaba Pushkin porque los cánones del primero y los principios del segundo no respondían a las exigencias de la verdad artística. En un artículo sobre el drama *Marfa Posádnitsa*, de M. P. Pogodin, decía Pushkin: "La verdad de las pasiones,

la verosimilitud de los sentimientos en las circunstancias supuestas: eso es lo que nuestra mente pide al escritor dramático." [7]

Pushkin combate las ideas místicas relativas a la creación artística. La inspiración, según él, presupone, además de la fuerza y la tensión de la imaginación, una actividad racional. Una literatura es popular cuando refleja el carácter nacional y la vida del pueblo, su modo de pensar y de sentir, sus usos y sus costumbres.

Una brillante expresión del odio hacia la "chusma" mundana y de protesta contra el régimen de servidumbre la encontramos en la poesía de Lérmontov, el "cantor de la libertad". También contribuyeron en gran medida a desenmascarar ese régimen las obras realistas de Gógol.

La obra de Pushkin y de Gógol abría una nueva etapa en la literatura rusa. Con ella se comenzaba a afirmar sólidamente el realismo crítico como tendencia fundamental de la literatura avanzada rusa del siglo XIX. Las producciones de Pushkin, Gógol y Lérmontov son un factor importante en la evolución del pensamiento social del país, en la interpretación filosófica de la realidad rusa.

En el segundo cuarto del siglo XIX se producen cambios sustanciales en el movimiento de liberación dentro de Rusia. Hasta 1861, aproximadamente, los nobles son los que predominan en ese movimiento. Pero entre los años 30 y 40 los avances de la ideología democrático-revolucionaria —portavoz del pensar y el sentir de los campesinos siervos— se hallan vinculados a la aparición en la palestra del movimiento de liberación de una capa social nueva, de los denominados *raznochintsis* o intelectuales que no procedían de la nobleza. En el período de 1825 a 1861 los nobles únicamente podían ser una fuerza seria en el movimiento revolucionario en la medida en que rebasaban las concepciones de los decembristas —primeros revolucionarios nobles— y se incorporaban a las filas de la democracia revolucionaria. Y fueron muy pocos, descontando a Herzen, Ogariov y algunos "petrashevtsis", los que hacia 1840 emprendieron ese camino.

Los demás sectores de la nobleza contraria a la servidumbre no ocupaban entre 1830 y 1850 posiciones más avanzadas que los decembristas; antes al contrario, abandonaron los métodos revolucionarios de lucha de éstos, considerando que la abolición de la servidumbre podía ser alcanzada no por medio de la violencia, sino difundiendo la instrucción en el país.

La ideología opuesta al régimen de servidumbre, que inspiraba el movimiento de liberación y la cultura avanzada de Rusia, necesitaba de una seria base filosófica. Los intereses de la lucha contra el régimen de servidumbre, en vías de desaparición, exigían que se denunciara al principal baluarte espiritual del feudalismo —la religión y la Iglesia—; exigían la crítica de las concepciones filosóficas idealistas y místicas y reclamaban, por último, la alianza de la filosofía con las ciencias de la naturaleza.

El pensamiento filosófico progresista de Rusia había de refutar las doctrinas metafísicas de los filósofos y sociólogos reaccionarios, que justificaban y "fundamentaban" el carácter inmutable del régimen feudal de la servidumbre, de la monarquía y del predominio de la Iglesia, y para quienes la vida social descansaba en Rusia sobre soportes inconmovibles.

[7] A. S. Pushkin, *Obras completas*, en diez tomos, t. VII, Moscú-Leningrado, 1949, página 213.

Respondiendo a los imperativos históricos de la vida social, los mejores pensadores de Rusia tratan de demostrar que los cambios en los sistemas sociales y políticos están sujetos regularmente a cambios; hacen ver la necesidad de las transformaciones sociales y de la lucha de las fuerzas progresivas de la sociedad para la consecución de tales transformaciones.

En aquellos momentos, en que la orientación realista en la literatura y el arte —que tanto contribuyó al despertar de los hombres avanzados a la actividad social— entraba en franca contradicción con las teorías idealistas imperantes en la estética, el pensamiento filosófico progresivo había de proporcionar una explicación teórica a los nuevos principios estéticos que habían plasmado en el arte realista.

Los problemas teóricos a cuyo esclarecimiento habían de dedicarse los filósofos avanzados de Rusia entre 1830 y 1860 derivaban directamente de las exigencias históricas de una transformación democrático-burguesa del país, de la necesidad de proporcionar una base ideológica al movimiento de liberación de los campesinos dirigido contra la servidumbre. Al mismo tiempo, trataban de asimilar la experiencia histórica de otros países. En su lucha contra las formas contemporáneas del idealismo exponían y desarrollaban nuevos argumentos científicos en pro del materialismo y del ateísmo. En ellos encontramos intentos de abandonar el método metafísico de pensamiento, incapaz de dar una explicación científica de los nuevos procesos de la vida social y de los descubrimientos en el campo de la ciencia, y de sustituirlo por otro nuevo, por un método más apropiado, como es el método dialéctico. Acuden a los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales y tratan de llegar a una generalización de ellos y de darles un fundamento filosófico científico.

Los pensadores más avanzados del segundo cuarto y de la mitad del siglo XIX eran los demócratas revolucionarios. Veían la explotación a que los trabajadores se hallaban sometidos en el Occidente europeo, su carencia de derechos políticos y la opresión de que eran objeto por la burguesía, y, en sus deseos de asomarse al futuro, dibujaban el cuadro de una sociedad socialista, bien que utópica, que habría de reemplazar al feudalismo y al capitalismo.

En el siglo XVIII y en el primer cuarto del siglo XIX, Rusia es ya un centro importante del pensamiento avanzado —incluyendo a la filosofía materialista—, de las ideas sociales revolucionarias y del estudio científico de la naturaleza, y se halla en estrecha relación con Francia, Alemania y otros grandes focos de progreso de la ciencia, de la filosofía y del pensamiento social progresista.

En el segundo cuarto del siglo XIX estas relaciones ideológicas se amplían y profundizan. Hombres de ciencia rusos como Lobachevski, Ber, Govianinov, Rulie y otros, unen sus esfuerzos a los de los sabios de Occidente y enriquecen el acervo mundial del saber con grandes descubrimientos y teorías que dejan sentir su benéfica influencia en las ciencias de la naturaleza y en la filosofía materialista.

Rasgo característico de la evolución social de Rusia en este tiempo, lo mismo que de otros países del este de Europa, es que la lucha de liberación contra el feudalismo y la monarquía tiene lugar, en términos generales, en un momento en que en el resto del continente el capitalismo ya se ha consolidado y puesto de relieve su esencia antagónica, basada en la explota-

ción, y su hostilidad a los intereses de los trabajadores. Por eso, a diferencia de los ideólogos de la burguesía, para quienes el capitalismo era un régimen social natural y eterno, los demócratas-revolucionarios, ideólogos de los campesinos y de otras capas de trabajadores no proletarios, aun defendiendo la vía capitalista de desarrollo de la sociedad, veían las calamidades que la dominación de la burguesía llevaba a las masas del pueblo, condenaban el capitalismo y ponían sus esperanzas en el advenimiento de un nuevo régimen social, del socialismo.

El pensamiento social ruso de vanguardia buscaba afanosamente una teoría revolucionaria correcta, y a este fin seguía de cerca toda nueva manifestación procedente de Europa y América. Los mejores filósofos, sociólogos y teóricos del arte, en el segundo cuarto del siglo XIX sintetizan en Rusia la experiencia histórica del movimiento revolucionario europeo y hacen suyas y amplían las valiosas conquistas del pensamiento social de Occidente, en particular del materialismo francés y de la filosofía clásica alemana, así como de la democracia revolucionaria y del socialismo utópico, que tan brillantes muestras presentan a la sazón en Francia.

1. Los ilustrados rusos de 1830 a 1850 y sus ideas filosóficas

En la lucha ideológica contra la servidumbre y en el progreso del pensamiento filosófico ruso corresponde cierto papel a los ilustrados de 1830 a 1850.

Entre éstos, las figuras más eminentes son las de P. Y. Chaadáev, N. V. Stankévich y T. N. Granovski. Todos ellos pertenecían a los medios avanzados de la nobleza. Aun con todas las características individuales que presentan, y dentro de las diferencias de sus concepciones, tienen de común la crítica del despotismo, la defensa que hacen de la libertad personal y del humanismo, y la esperanza de que la ilustración y el perfeccionamiento moral han de conducir a las transformaciones sociales. Estas ideas, burguesas por su contenido objetivo, tenían en aquel entonces un valor progresivo para Rusia.

Los ilustrados rusos del segundo cuarto del siglo XIX eran contrarios a la ideología feudal reaccionaria del "populismo oficial" y de los eslavófilos. No fueron capaces, empero, de superar las doctrinas místicas de los paneslavistas, pues ellos mismos eran fieles al idealismo. No obstante, dentro del marco del idealismo filosófico, expusieron algunas ideas de la dialéctica.

Uno de los primeros ilustrados del segundo cuarto del siglo XIX es *Pedro Yákovlevich Chaadáev* (1794-1856), cuyo nombre va unido a uno de los escritos más enérgicos contra la servidumbre aparecidos en ese tiempo en la prensa sometida a censura. En 1836, la revista *El Telescopio* publicaba parte de un trabajo filosófico de Chaadáev, que él había escrito entre 1829 y 1831: la primera *Carta* de una serie de artículos unidos bajo la denominación común de *Cartas filosóficas*. La aparición de la *Carta* de Chaadáev hizo montar en cólera al Gobierno. *El Telescopio* fue prohibido y el autor, declarado oficialmente loco, hubo de comprometerse por escrito a no publicar nada en adelante.

Chaadáev era un adversario convencido de la servidumbre. "...¡Cuántos aspectos distintos, cuántos horrores encierra la sola palabra esclavo!

—escribía—. Es el círculo vicioso en el que todos perecemos y del que somos incapaces de salir. Es la maldita realidad con la que siempre chocamos. Es lo que en nuestro país reduce a la nada los más nobles esfuerzos, los más generosos impulsos. Es lo que paraliza la voluntad de todos nosotros, lo que cubre de oprobio todas nuestras virtudes."[8]

Chaadáev combate a los eslavófilos con un criterio antifeudal y convencido de las virtudes de la ilustración; en la teoría de aquéllos veía un intento de justificar el estancamiento, el atraso patriarcal y el oscurantismo de la Iglesia ortodoxa. Ahora bien, Chaadáev no era partidario de los métodos revolucionarios en la lucha contra la servidumbre y la autocracia.

Las ideas político-sociales de Chaadáev eran contradictorias. Junto a las aspiraciones antifeudales, ilustradas, encerraban ciertos elementos reaccionarios a los que más tarde habían de aferrarse los liberales y los místicos.

Chaadáev vinculaba la realización del "ideal social" a la afirmación del "cristianismo verdadero" y de una Iglesia única. No llegó a penetrar en la esencia reaccionaria del catolicismo, al que erróneamente, en oposición a la Iglesia ortodoxa, consideraba como un fenómeno progresivo en la historia, que había conducido a la abolición de la esclavitud en el Occidente de Europa. Su primera *Carta filosófica* contenía crasos errores de apreciación del pasado de Rusia, que le llevaban a rebajar el papel del pueblo ruso en la historia de la humanidad. Más tarde comprendió que no llevaba razón en este punto; en repetidas ocasiones se refirió al gran porvenir que aguardaba a Rusia.

En filosofía, Chaadáev era idealista, y sus opiniones presentan matices de índole místico-religiosa. El hombre, dice, encarna la unidad de dos mundos: del mundo físico y del mundo espiritual. Por eso impone a la filosofía la obligación de estudiar la esencia de uno y otro y de dilucidar cómo es posible su unidad.

El mundo físico, es decir, la naturaleza, es el conjunto de cuerpos materiales que se encuentran en constante movimiento (mecánico). Dicho movimiento es producido por dos fuerzas, que Chaadáev llama "gravitación" y "lanzamiento". La "gravitación" es propia de los mismos cuerpos materiales, mientras que el "lanzamiento" les fue comunicado como un impulso inicial de la suprema fuerza divina. La unidad de la naturaleza, con sus principios de sujeción a leyes, necesidad y causalidad, es, según Chaadáev, resultado de la acción de un principio ideal supremo, o, lo que es lo mismo, de Dios.

Esas dos fuerzas actúan en el mundo espiritual de modo distinto a como lo hacen en el mundo físico: la "gravitación" es la voluntad libre del hombre, y el "lanzamiento", la ley moral suprema dada a la humanidad por Dios.

Chaadáev llega, por tanto, a una concepción objetiva idealista del mundo. La base de la unidad de todo lo existente es, en última instancia, la suprema fuerza espiritual que dicta sus leyes al mundo espiritual y físico.

Es también idealista la teoría del conocimiento que Chaadáev sugiere. Aun reconociendo el importante papel del conocimiento empírico y racional

[8] *El legado literario*, t. XXII-XXIV, año 1935, pág. 23.

en el estudio de las leyes del mundo físico, estima que las leyes del mundo espiritual sólo pueden ser conocidas por la revelación divina.

Chaadáev expuso bastantes ideas acertadas contra el subjetivismo. No consideraba posible la conciencia aislada y apartada del mundo y de los hombres; al no estar en comunicación con nuestros semejantes, "nos dedicaríamos pacíficamente a arrancar hierbajos, y no entraríamos en consideraciones acerca de nuestra naturaleza... El pensamiento del hombre es el pensamiento del género humano..." [9] Al propio tiempo, niega que el hombre llegue al mundo dotado de razón y critica la tesis de la existencia de "ideas innatas" en él.

En un principio Chaadáev ponía en duda que el hombre naciera dotado ya de principios morales. El niño, afirmaba, viene al mundo con un "vago instinto del bien moral"; una "idea más completa" del mismo no se desarrolla sino posteriormente, a lo largo de toda la vida. Mas no todas las ideas morales tienen su origen en la realidad. De los propios hombres, sigue, dependen únicamente las ideas relacionadas con lo que consideramos nuestra utilidad o provecho. Sin embargo, la tendencia a la autoconservación no diferencia aún al hombre de los demás seres animados. Sólo la idea del "bien absoluto", cuyo origen está en Dios, hace al hombre lo que debe ser.

A pesar de las acertadas observaciones críticas con que rebate las "ideas innatas", Chaadáev acaba, en última instancia, por volver a esa doctrina cuando afirma que las "primeras ideas" y el primer conocimiento del hombre no son sino algo que nos inspira la "razón suprema".[10]

En la concepción filosófica de Chaadáev había elementos de dialéctica, pero desarrollados sobre una base idealista. Así, una de las ideas centrales de su filosofía de la historia reconocía la existencia de una relación interna, de una vinculación sucesiva en el devenir de los acontecimientos. Y esa relación, según Chaadáev, viene condicionada por el progreso de las ideas, opiniones y tradiciones. También hace suya la tesis dialéctica de los nexos indestructibles entre la libertad y la necesidad y de la libertad como necesidad comprendida. Mas la necesidad es interpretada a la manera idealista, como "ley moral suprema" o voluntad de la providencia. La concepción idealista de Chaadáev guarda algunas afinidades con el sistema de Schelling.

Los pensadores revolucionarios avanzados rusos, que seguían la ruta del materialismo y el ateísmo, condenaron las ideas místicas de Chaadáev. Según Chernishevski, dichas ideas eran más bien una envoltura religiosa, y no la esencia de sus concepciones. Al mismo tiempo, Herzen, Belinski y Chernishevski apreciaron altamente la protesta contra la servidumbre que en los años de más negra reacción resuena en la *Carta filosófica* de Chaadáev aparecida en *El Telescopio*. Herzen la calificó de "disparo entre las sombras de la noche" y agregaba justamente que dicha *Carta* había impresionado profundamente a todas las mentes de Rusia.

Nicolás Vladimirovich Stankévich (1813-1840) era contrario a la servidumbre y defendía las ideas de la Ilustración; hallábase a la cabeza de un círculo filosófico del que V. G. Belinski formó parte entre 1833 y 1837.

[9] *El legado literario*, t. XXII-XXIV, pág. 53.
[10] Ibídem.

Stankévich reconocía la injusticia de la servidumbre y deseaba su abolición; no obstante, la vía que permitiría modificar las relaciones sociales existentes era para él la instrucción, el perfeccionamiento moral. Los hombres cultos habían de propiciar el progreso de la instrucción, la "educación de la humanidad". A este objeto los intelectuales avanzados debían perfeccionarse espiritual y moralmente. Parte obligatoria de ese perfeccionamiento era la creación del correspondiente sistema filosófico.

La filosofía, según Stankévich, proporciona una base científica a las "creencias y convicciones" del hombre, con lo que fundamenta los fines de la vida y las vías para la consecución de los mismos. Es también la base de las otras ciencias y crea la unidad en el mundo del saber. Un método acertado de pensamiento es, así lo veía él, condición capital para la comprensión científica del mundo, de sus leyes y del lugar y la misión que en él corresponde al hombre.

Las manifestaciones de Stankévich que sobre los problemas filosóficos encontramos en su *Correspondencia* (1830-1840) y en su esbozo fragmentario que lleva por título *Mi metafísica* (1833) demuestran la importancia que dentro del método científico atribuía a los principios de la concatenación y del desarrollo de los fenómenos. Pero dichos principios, dialécticos de por sí, tomaban en él un carácter idealista. La naturaleza es para Stankévich la forma de existencia del principio espiritual; por su esencia es "razón".

Otra característica de las concepciones filosóficas de Stankévich es el primordial papel que asigna al sentimiento de "amor" en la vida de la naturaleza y del hombre. "El amor es la religión, es la única religión posible",[11] escribió. Toma, pues, el amor como el sentimiento principal de la naturaleza y, en consonancia con ello, en el principio del amor, del altruismo, ve la razón filosófica de su ética.

Stankévich pasó por la escuela de la filosofía alemana, y singularmente del hegelianismo, pero su evolución espiritual no se detuvo en Hegel. Su correspondencia nos prueba que conocía a Feuerbach, leía sus obras y seguía con el más vivo interés su evolución hacia el materialismo. Stankévich no alcanzó a conocer las obras materialistas del filósofo alemán, pero en sus puntos de vista se advierte una estrecha afinidad con la concepción feuerbachiana que trata de reducir la religión al amor o de elevar el amor hasta la religión.

Stankévich se mostraba insatisfecho con los sistemas ya elaborados de la ideología imperante. Aspiraba, según observa acertadamente N. A. Dobroliúbov, a "forjar unas convicciones para su propia vida y vivir de conformidad con esas convicciones",[12] que habrían de tender a la defensa de los derechos de la persona y de su libre desarrollo. Mas Stankévich estrechaba su programa humanista: defendía, sí, la libertad del individuo, pero reduciéndola a la esfera de sus intereses espirituales. La amistad, el amor y el arte "es el mundo —nos dice— en el que el hombre debe vivir... es la benéfica esfera en que debe instalarse para ser digno de sí mismo. ¡Ese es el fuego que ha de caldear y purificar el alma!"[13] Del

[11] N. V. Stankévich, *Correspondencia*, Moscú, 1914, pág. 627.

[12] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, en seis tomos, t. III, Moscú, 1936, página 74.

[13] N. V. Stankévich, *Correspondencia*, ed. cit., pág. 221.

horizonte de Stankévich se escapaban los intereses materiales y los derechos civiles del hombre. De ahí que las concepciones teóricas suyas se hallen penetradas de un espíritu contemplativo y que no lleguen a plantearse como meta la transformación radical y completa de la vida social.

Como ilustrado, Stankévich concentra su interés en el paulatino perfeccionamiento moral y en la reeducación del individuo.

Rasgo característico de la ética de Stankévich es la negación del sometimiento ciego al deber exterior. El acto moral, afirma, ha de descansar en el amor, ha de ser dictado por la voz interior del alma, nutrir y proporcionar júbilo al "corazón puro".[14] Es enemigo de las fuerzas que se alzan sobre el hombre y que gobiernan despóticamente sus ideas y sentimientos.

En su artículo sobre Stankévich, Dobroliúbov comenta muy favorablemente esa aspiración a obrar "de acuerdo consigo mismo". Comprendía muy bien, añade, "todo el absurdo de una virtud obligada, impuesta por la violencia, que es una hipocresía interna ante uno mismo". Stankévich no era un "torpe egoísta"; su buen corazón "no sabía ser feliz sin la felicidad de los otros".[15]

Dobroliúbov estima favorablemente el papel de Stankévich en cuanto a la divulgación de las ideas humanistas e ilustradas entre la juventud progresista rusa de su época. "Quien admita los derechos de la persona y reconozca la importancia de su desarrollo natural, vivo y libre —escribía—, comprenderá el significado de Stankévich, tanto en sí mismo como para la sociedad." [16]

Un papel no desdeñable en el progreso de las ideas avanzadas en el campo de la historia y de la sociología desmpeñó en Rusia *Timoteo Nikoláevich Granovski* (1813-1855), que regentó la cátedra de Historia universal en la Universidad de Moscú. En un artículo acerca de las obras de Granovski, Chernishevski ve en él a "uno de los más vigorosos intermediarios entre la ciencia y nuestra sociedad".

Desde sus primeros pasos, Granovski se manifiesta contra la servidumbre y el despotismo monárquico. Condición necesaria para el progreso de Rusia era la abolición del sistema feudal de la servidumbre, aunque esperaba que esto se produciría por vía pacífica. Su ideal social no iba más allá de las consignas democrático-burguesas de "libertad, igualdad y fraternidad". Hacíase Granovski eco a los sufrimientos de las masas trabajadoras, mas no profesaba las ideas del socialismo.

A medida que la lucha de clases se agudiza en Rusia y en el resto de Europa, acentúanse las tendencias de un reformismo liberal e idealistas en las ideas de Granovski, y hacia 1850 le llevan a romper con los demócratas revolucionarios.

En filosofía, Granovski era idealista. En sus discusiones con Belinski y Herzen defiende la tesis de la inmortalidad personal y se niega a admitir el materialismo como concepción del mundo. Las ilusiones liberales de Granovski y sus conceptos idealistas fueron sometidos a crítica por Herzen y Ogariov.

La visión que Granovski tiene de la historia es la de que los acontecimientos se suceden con arreglo a leyes. Tal sujeción a leyes la considera

[14] N. V. Stankévich, *Correspondencia*, pág. 609.
[15] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, ed. cit., t. III, pág. 78.
[16] Ibídem, pág. 78.

con un criterio idealista, y por eso examina la historia como el desarrollo del espíritu universal, aunque a la vez combate toda suerte de concepciones fatalistas. La sujeción a leyes y la necesidad, en el plano de la historia, actúan de manera distinta a como lo hacen las leyes que rigen la naturaleza. La ley, dice, ha sido dada a la historia como meta; su cumplimiento es inevitable, si bien las vías y los plazos de ese cumplimiento no han sido dados previamente y dependen de los mismos hombres. El individuo actúa no como instrumento, sino como partidario o adversario de la ley histórica.

Granovski admite la influencia de los grandes hombres sobre la marcha de la historia, aunque estima que la actividad de esos grandes hombres se ajusta a las necesidades de la época y del pueblo; es como si concretasen e infundiesen vida a lo que hasta entonces yacía latente en el alma del pueblo, como si dieran la forma visible de empresa a los confusos deseos y aspiraciones de sus compatriotas o contemporáneos.

En los trabajos de Granovski se expone la tesis dialéctica de que el proceso histórico va ligado necesariamente a la lucha de fuerzas heterogéneas en el seno de la sociedad. "Toda clase de vida —dice— viene condicionada por la lucha de fuerzas contrapuestas. . . En el gran organismo del pueblo prodúcense esas mismas luchas, y no sólo de personas, sino también de los círculos en que el pueblo se divide." [17] La marcha de la historia es, según Granovski, un proceso progresivo e infinito que comprende la extinción de los viejos principios y formas y la aparición de otros nuevos.

Las concepciones dialécticas de Granovski ostentan un carácter idealista. Consideraba, por ejemplo, que en la sociedad la lucha adquiere un tono más agudo cuanto más tenaz es en sus manifestaciones el "espíritu que despierta a la conciencia", cuanto más envejecen las formas externas de su existencia. "...La decadencia de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo —dice— se condicionan mutuamente." Los períodos de evolución gradual son preparados y reemplazados por períodos de saltos bruscos, y viceversa. Desde su punto de vista, en las etapas más avanzadas de la sociedad "se repiten, con velocidad siempre creciente, estas transiciones de los períodos de formación tranquila a las conmociones que destruyen esas formas viejas y echan los cimientos de las nuevas. Este movimiento pendular de uno a otro extremo son los pasos de la historia".[18]

Granovski hizo en un principio suyas las ideas de la filosofía idealista alemana tal como habían sido formuladas por Hegel; más tarde se convence de que no hay motivo alguno para considerarlas como verdades definitivas e inmutables. Por eso trata de encontrar otras bases del proceso histórico y un método más fiel de investigación científica. Su gran interés por la filosofía le lleva a combatir los atentados del pensamiento metafísico y abstracto contra la ciencia histórica viva. Granovski no se muestra satisfecho con el idealismo; la historia, según él, no puede limitarse a hacer materia de su estudio al "espíritu" solo, apartado y aislado de la realidad. Aun concediendo a los factores ideológicos gran valor, apela a menudo a otros aspectos de la vida social, como son las condiciones materiales de

[17] *Recopilación en favor de los estudiantes necesitados de la Universidad de San Vladimir.* San Petersburgo, 1895, pág. 318.
[18] Ibídem, págs. 318 y 319.

vida, la naturaleza y la actividad económica de los hombres. "La historia —escribe— presenta dos caras: en una se nos aparece la creación libre del espíritu humano, y en otra las condiciones de su actividad, dadas por la naturaleza e independientes de aquél." El método científico surge, nos dice, "del estudio atento de los hechos" de esos dos mundos: del espiritual y de la naturaleza "en su interacción". Sólo así es posible llegar hasta los principios sólidos y fundamentales "del claro conocimiento de las leyes que determinan el movimiento de los acontecimientos históricos".[19]

Granovski critica duramente las ideas chovinistas y raciales en sociología. Considera que todos los pueblos tienen derecho a una participación activa en la historia y que ésta, con el tiempo, se hará universal en el sentido más amplio de la palabra, pues todos los pueblos "se incorporarán a la vida histórica del mundo".

Adversario convencido del "populismo oficial" y de los eslavófilos, Granovski somete a crítica las reaccionarias ideas de que la vida rusa descansaba sobre "soportes inmutables", de que la historia de Rusia se desenvolvía al margen del devenir histórico de otros países, etc.

Las concepciones ilustradas de Chaadáev, Stankévich y Granovski, opuestas a la servidumbre, y las ideas dialécticas que encontramos en sus obras —si bien limitadas por su visión idealista— repercutieron favorablemente sobre la filosofía y el pensamiento social avanzado de Rusia. Sus doctrinas, sin embargo, tanto en los problemas políticos como en los filosóficos, guardan diferencias sustanciales con la ideología de la democracia revolucionaria.

En la lucha ideológico-política contra el "populismo oficial" y los eslavófilos del segundo cuarto del siglo XIX, Chaadáev, Stankévich y Granovski no eran sino aliados temporales, compañeros de viaje de los demócratas revolucionarios.

Hacia 1850, en la vida político-social de Rusia se advierte ya el deslindamiento de la democracia revolucionaria, que actúa bajo la bandera del materialismo, y del liberalismo (T. N. Granovski, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, N. J. Kétcher y otros), íntimamente vinculado a la filosofía idealista. Más tarde, entre 1850 y 1860, la tendencia democrático-revolucionaria y la liberal se presentan como dos fuerzas históricas distintas. Y aún se acentúa más la separación en el período de las reformas.

La historiografía al servicio de la nobleza y la burguesía, en sus deseos de disimular el verdadero sentido de la lucha político-ideológica que se desarrolla en Rusia entre 1840 y 1850, escamotea el problema central alrededor del cual se desenvolvía esta lucha, y que era el de la actitud hacia la servidumbre y de las vías y medios para su abolición, planteando en su lugar el problema de las relaciones entre Rusia y el Occidente. Los historiadores afectos a esa corriente consideran la pugna de ideas en ese período, incluso dentro del terreno filosófico, como una lucha entre eslavófilos y "occidentalistas", grupo en el que incluyen, junto a los portavoces del liberalismo noble-burgués, a los demócratas revolucionarios: a Belinski, Herzen y Ogariov.

En realidad, el "occidentalismo" de Botkin, Annenkov y demás va íntimamente unido a su idealismo, era un matiz del liberalismo noble-

[19] T. N. Granovski, *Obras*, t. I, Moscú, 1856, págs. 25 y 26.

burgués que no tenía nada que ver con la ideología democrático-revolucionaria ni con la filosofía materialista. Las discusiones entre eslavófilos y liberales occidentalistas no iban más allá de un estrecho círculo y no representaban la línea principal de la lucha ideológica política en esa época.

Hacia 1845, los representantes de la ideología democrático-revolucionaria —Belinski, Herzen, Ogariov— no concentraban sólo sus tiros contra los defensores abiertos de la servidumbre, sino también contra el liberalismo burgués terrateniente.

2. V. G. Belinski y su contribución al desarrollo de la filosofía y la estética

En el movimiento de liberación del pueblo ruso y en el progreso de la filosofía y la literatura avanzadas hay que señalar ante todo el papel de *Vissarión Grigórievich Belinski* (1811-1848), gran revolucionario demócrata, crítico, publicista y clásico de la filosofía materialista rusa.

Belinski, de origen plebeyo (era hijo de un médico rural), representaba ya, en la época de la servidumbre, "un precursor del desplazamiento completo de los nobles por los plebeyos en nuestro movimiento de liberación..." [20]

La vida de Belinski es un camino complejo y contradictorio de búsquedas teóricas que le llevan del terreno de la Ilustración a la democracia revolucionaria, del idealismo al materialismo.

La evolución de las ideas políticas de Belinski se opera sobre la base de la lucha de los campesinos contra los terratenientes de Rusia entre 1830 y 1850, sobre la base del movimiento de liberación contra el zarismo y la servidumbre.

La concepción del mundo de Belinski se forma en la atmósfera engendrada por el entusiasmo patriótico de 1812 y por el movimiento de los decembristas, bajo la influencia de la literatura y del pensamiento social rusos de vanguardia, y también bajo el ascendiente de las ideas progresistas de los pensadores europeos, singularmente del socialismo utópico francés y de la filosofía clásica alemana.

En 1829 ingresa Belinski en la Sección de Letras de la Universidad de Moscú. No tarda en unírsele un grupo de estudiantes demócratas, que se dan el nombre de "Sociedad literaria del número 11".[21] En este tiempo Belinski era ya adversario de la servidumbre y enemigo de un régimen social basado en la desigualdad de los hombres y en la esclavización de una parte de la sociedad por la otra parte. En el drama *Dimitri Kalinin*, escrito en 1830, sigue a Radíschev en su severa condenación de la servidumbre como régimen injusto y contrario a la naturaleza.

Las concepciones político-sociales y filosóficas de Belinski entre 1830 y 1840 se atienen al espíritu de la Ilustración. En los artículos insertados en *El Telescopio* y *Molvá* de 1834 a 1836 (*Ensueños literarios*, *La novela*

[20] V. I. Lenin, *Del pasado de la prensa obrera en Rusia*. En *Obras completas*, 4ª ed. rusa, t. XX, pág. 223.

[21] Belinski y sus amigos ocupaban la habitación número 11 de la residencia de estudiantes becarios.

rusa y las novelas de Gógol, etc.) somete a crítica a los representantes del "populismo oficial" en la literatura —Bulgarin, Kúkolnikov y otros— y denuncia el carácter falsamente popular de sus obras. También combate enérgicamente los intentos de Sheviriov, que trataba de orientar la literatura rusa hacia los medios aristocráticos y de ponerla exclusivamente al servicio de la "alta sociedad".

En ese tiempo las convicciones antifeudales de Belinski no le habían conducido aún a conclusiones revolucionarias. Era un demócrata que cifraba en la difusión de la cultura la liberación de las masas populares del yugo de la servidumbre y el mejoramiento de su situación.

Belinski era aún idealista en filosofía. Hallábase muy influido por la filosofía idealista alemana, en particular por la de Schelling y de Hegel, y consideraba el mundo como creación y manifestación de un principio espiritual, de la idea única y eterna. Pero ya en esos años estaba lejos de mantener una actitud contemplativa hacia el medio y consideraba al hombre social como actor de la historia.

Ya en los años 30, dentro del idealismo de Belinski apuntaba la dialéctica. Veía la naturaleza sujeta a un proceso de eterno e infinito cambio, de destrucción de lo viejo y de aparición de lo nuevo, aunque ligando erróneamente ese proceso a la vida de la idea absoluta.

"Esta *idea* —escribió en *Ensueños literarios*— no conoce el reposo: vive constantemente, es decir, crea constantemente para destruir, y destruye para crear." [22]

En aquellos años, cuando en el seno de las masas de la población trabajadora, víctimas de siglos de esclavitud, el movimiento revolucionario era aún débil, Belinski no podía encontrar un camino acertado para la destrucción del régimen de servidumbre. A fines de 1837 llegó a la conclusión equivocada de que el desarrollo social, la sucesión de las formas sociales, viene determinado por las leyes ineluctables de la "razón mundial", en virtud de lo cual la lucha contra las formas sociales existentes es ilegítima y no puede tener éxito; de ahí que todas las esperanzas hayan de ser depositadas en la marcha objetiva de la evolución histórica, en los progresos de la cultura y de la moral.

Esta "aceptación de la realidad", a la que Belinski llega por un breve período (de 1837 a 1839), se debía también, en cierta medida, a la influencia de la filosofía de Hegel. La conocida tesis hegeliana de que todo lo real es racional era entonces adoptada por Belinski unilateralmente, sólo en su aspecto conservador, e interpretada a veces en el sentido de identificar la realidad con lo existente.

No obstante, Belinski seguía siendo entonces enemigo de la servidumbre y partidario de la Ilustración; en sus obras denunciaba la reaccionaria ideología feudal de Bulgarin, Sheviriov y demás "columnas" intelectuales de la autocracia. No puede extrañarnos que más tarde calificase de "forzosa y violenta" su "conciliación con la realidad".

Tal actitud "conciliadora" no podía perdurar en Belinski, pues el desarrollo de la lucha de clases en Rusia y en el Occidente le conducía a la convicción de que las relaciones feudales basadas en la servidumbre eran un fenómeno caduco con el cual había que enfrentarse obligatoriamente.

[22] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. I, Moscú, 1953, pág. 30.

Ya a fines de 1839. Belinski experimenta dolorosas dudas sobre la justeza de su punto de vista "conciliador".

En 1840 rompe definitivamente con el espíritu "conciliador" y entra ya con paso firme e irrevocable en el campo de la democracia revolucionaria. "¡Maldigo mi odiosa tendencia a aceptar la odiosa realidad!",[23] exclama en una carta a Botkin.

La concepción democrática revolucionaria de Belinski entre 1840 y 1848 coincide con el período más maduro y fecundo en la labor del gran crítico. En ese tiempo pasa a las posiciones del materialismo filosófico, se preocupa de los problemas de la dialéctica y se pone al servicio del movimiento revolucionario.

Resumen de la labor político-social y literaria de Belinski es su famosa *Carta a Gógol*, escrita en julio de 1847. Combate las ideas reaccionarias expuestas por el gran satírico en *Trozos escogidos de la correspondencia con los amigos,* somete a una crítica demoledora el régimen autocrático basado en la servidumbre imperante en Rusia, formula el programa inmediato de las transformaciones democráticas y encomienda a la literatura rusa la gran misión de ponerse al servicio de la lucha liberadora del pueblo.

Lenin calificó la carta de Belinski a Gógol como "una de las mejores producciones de la prensa democrática no sometida a censura, que hasta hoy día conserva un valor vivo y enorme".[24] Según Lenin, los sentimientos que Belinski expresaba en su carta a Gógol eran consecuencia del pensar y del sentir de los campesinos siervos de la gleba, de su indignada protesta contra el yugo de la autocracia y de la servidumbre.

Belinski lleva más allá la crítica revolucionaria de la servidumbre, que Radíschev había iniciado en *Viaje de Petersburgo a Moscú* y que continuaron los decembristas, y pone con toda energía en la picota los tres "baluartes" de la Rusia feudal: el régimen de servidumbre, la autocracia y la Iglesia. Veía claramente que el creciente movimiento campesino conduciría inevitablemente al país a una de las dos posibles soluciones del problema agrario: o bien el gobierno, por miedo al levantamiento del pueblo, se vería obligado a abolir el régimen de servidumbre, o "el problema se resolverá por sí mismo, de otro modo, mil veces más desagradable para la nobleza rusa",[25] es decir, sería resuelto por la propia insurrección de los campesinos. En el último período de su vida, Belinski manifestó la opinión de que el desarrollo del capitalismo tendría en Rusia un valor progresivo.

Belinski condenaba el régimen capitalista de los países europeos; consideraba que la libertad tiene a menudo en los países burgueses un carácter formal y hacía ver la carencia de derechos a que en la sociedad capitalista se ve condenado en realidad el pueblo. Burlábase de la "igualdad" burguesa, en la que el proletario se encuentra bajo la absoluta dependencia económica respecto del capitalista, y criticaba la venalidad de los parlamentarios burgueses.

"...La dominación de los capitalistas —escribía en una carta a Botkin— ha cubierto a la Francia contemporánea de eterna vergüenza... En

[23] V. G. Belinski, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II, Moscú, 1955, pág. 102.

[24] V. I. Lenin, *Del pasado de la prensa obrera en Rusia*. En *Obras completas*, ed. cit., t. XX, págs. 223-224.

[25] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. XII, Moscú, 1956, págs. 438-439.

la sociedad capitalista todo es mezquino, bajo y contradictorio; no existe el sentimiento del honor nacional, del orgullo nacional." [26] Decía también: "...¡Ay del Estado que cae en manos de los capitalistas! Son gentes sin patriotismo y sin ningún sentimiento elevado. Para ellos la guerra o la paz sólo significan el alza o la baja de los fondos y, más allá de esto, no ven nada." [27]

Las concepciones filosóficas de Belinski a partir de 1840 se desarrollan en la lucha contra la ideología reaccionaria, en relación íntima con el progreso de las ideas democrático-revolucionarias sobre la sociedad.

Belinski aceptaba de ordinario con un espíritu crítico las valiosas aportaciones del pensamiento filosófico europeo y, concretamente, del ruso. Conocía y estudiaba las obras de Lomonósov y Radíschev, de los ilustrados franceses del siglo XVIII y de los socialistas utópicos, de Schelling, Hegel y Feuerbach. Estaba al corriente de las ideas dialécticas de la filosofía clásica alemana. Pero no tendríamos razón si afirmásemos que su filosofía era una copia de determinado pensador de Occidente. La fuente de donde, en última instancia, proceden las ideas de Belinski está en las condiciones históricas del pensamiento social ruso, en el auge de la lucha de los siervos de la gleba contra los terratenientes; también influyeron considerablemente en él los acontecimientos revolucionarios del centro y oeste de Europa. En su evolución filosófica, pasó del idealismo, que profesó hasta 1840 aproximadamente, al materialismo; en sus concepciones iban en aumento los elementos de la dialéctica.

El gran crítico era un pensador independiente y original. En sus obras exponía y desarrollaba ideas progresistas sobre la esencia y misión de la filosofía. Todas las ciencias, nos dice, tienen un mismo objeto: la vida. A diferencia de las ciencias restantes, que estudian los diversos aspectos de la vida, la filosofía es la ciencia que trata de la vida, de la existencia, en el sentido amplio de la palabra, es decir, se ocupa de las leyes más generales que rigen el mundo. Estaba convencido de la necesidad de unos "principios comunes" a todas las ciencias y consideraba que en el futuro había de ser superada la separación existente entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza.

Belinski es un adversario declarado de la filosofía abstracta, del "saber por el saber". "La importancia de los problemas teóricos —escribía— depende de la relación que guardan con la realidad." [28]

Deseoso de poner la teoría al servicio del movimiento de liberación en Rusia, Belinski desarrolla en sus obras las ideas de la dialéctica.

En cuanto al método, el principio por el que se guía a partir de 1840 es la afirmación de que el avance ascensional, el paso de las formas inferiores a las superiores, es ley absoluta de todo lo existente. Por ello, sostenía, todos los fenómenos hay que examinarlos en su mutación y desarrollo, y ver éste como un proceso. El origen del desarrollo hay que buscarlo en los propios fenómenos, y no fuera de ellos.

El desarrollo progresivo lo entendía como un proceso complejo y contradictorio. Este proceso presenta momentos de descenso y de retroceso

[26] V. G. Belinski, *Cartas escogidas*, t. II, pág. 371.
[27] Ibídem, págs. 373-374.
[28] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. X, Moscú, 1956, pág. 32.

parcial, pero en su conjunto sigue una línea ascendente. La negación del desarrollo progresivo equivale para él a justificar el estancamiento y la muerte: "Aquel para quien el presente no es superior al pasado y el futuro superior al presente, siempre encontrará en todo estancamiento, podredumbre y muerte." [29]

El pensamiento dialéctico de Belinski alcanza particular profundidad y vigor en el análisis del desarrollo como aparición de lo nuevo. El desarrollo, afirmaba, consiste en la aparición de formas nuevas; sin "una tendencia constante hacia lo nuevo, hacia el futuro, no habría movimiento alguno, no habría avance, no habría progreso, historia, vida..." [30]

La aparición de lo nuevo es siempre negación de lo viejo. Belinski subrayaba particularmente el significado de la negación, en la que veía el principio vital del desarrollo. Eso le movía a proclamar la lucha revolucionaria activa contra las formas caducas de la vida social. Lo nuevo vence y se afirma únicamente en lucha con lo viejo. Esa lucha es ley natural de la vida. Lo nuevo se abre camino después de dura pugna con lo viejo. "Este género de progreso —escribía Belinski— es el más sólido, y es inquebrantable e invencible: contra él no existe medida alguna." [31]

Las ideas dialécticas de Belinski, fundamento teórico de sus concepciones democrático-revolucionarias, iban dirigidas contra los ideólogos del régimen de servidumbre, que defendían el carácter inmutable del orden social existente. En la crítica que hace de las lucubraciones metafísicas de Sheviriov, de Pogodin y de los eslavófilos, Belinski pone de relieve la inconsistencia y el modo antihistórico de esos autores de examinar los acontecimientos de la vida social, al negar, como negaban, el desarrollo como proceso natural y sujeto a leyes, al no admitir la lucha como condición necesaria del desarrollo.

"Son cabezas con los pies hacia arriba —ironizaba Belinski a costa de los eslavófilos—, piensan eternamente *a posteriori* y... no esperan el remedio de los males del futuro, sino que, suprimiendo el presente (como si no existiera o como si no fuese consecuencia del pasado), acuden al pasado remoto... y mediante un imposible y monstruoso salto mortal quieren hacer avanzar ese remoto pasado y colocarlo, salvando el presente, en el futuro..." [32] Belinski demuestra que el carácter metafísico de las ideas de los filósofos y sociólogos reaccionarios no es casual, sino que es producto necesario de sus posiciones políticas.

También defiende y argumenta la tesis dialéctica de que una noción correcta de los objetos es sólo posible con un estudio completo de los mismos, el cual nos revela las contradicciones que los fenómenos encierran. Según él, "todo lo vivo se diferencia de lo muerto en que, en su esencia misma, encierra el principio de la contradicción".[33] De ahí el profundo error de quienes quieren ver en todo una misma cosa y no admiten la existencia de contrarios en un mismo objeto.

En su pugna contra las teorías metafísicas de quienes defendían la servidumbre, Belinski expone también la idea del carácter concreto de la

[29] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. VIII, Moscú, 1955, pág. 318.
[30] Ibídem, t. IX, pág. 13.
[31] Ibídem.
[32] Ibídem, págs. 116-117.
[33] Ibídem, t. VI, pág. 588.

verdad. "La idea de la verdad y del bien —escribía— ha sido reconocida por todos los pueblos y en todos los tiempos; pero lo que para un pueblo o en un tiempo es verdad irrebatible o bien, es con frecuencia falsedad o mal para otro pueblo o en otro tiempo. Por eso enjuiciar de un modo absoluto es lo más sencillo, pero también lo más inseguro..."[34]

En la década del 30 las ideas dialécticas de Belinski eran aún idealistas; el paso al materialismo, que se inició de 1841 a 1843, le permitió dar un gran paso adelante en el desarrollo de la dialéctica. Es entonces cuando, desde las posiciones del materialismo, descarga sus fuertes golpes sobre la doctrina idealista y metafísica de los eslavófilos y sobre los ideólogos del "populismo oficial"; es entonces cuando, de la manera más brillante, en la lucha contra los defensores de lo viejo y caduco, se revela el vigor de su dialéctica.

Hacia 1841 se advierten ya en la concepción del mundo de Belinski elementos materialistas; y aproximadamente en 1844 rompe definitivamente con el idealismo, se convierte en un partidario convencido del materialismo filosófico y rechaza rotundamente la tesis del mundo como creación y manifestación de una fuerza espiritual, trascendente. La admisión de lo "sobrenatural" en el mundo es para él un "absurdo", que inevitablemente conduce el pensamiento humano al laberinto de la mística y del fanatismo.

El pensamiento no existe fuera e independientemente de su base material, afirmaba Belinski; es consecuencia de la actividad del cerebro, es decir, de la materia. La lógica, que se ocupa del estudio del pensamiento, no debe olvidar ni un instante que "el objeto de su investigación es una flor cuyas raíces se encuentran en la tierra, es decir, que lo espiritual no es sino la actividad de lo físico".[35] Por eso la lógica y la psicología han de apoyarse en la fisiología, en el estudio de la naturaleza fisiológica del hombre.

El individuo humano es comprendido por Belinski como encarnación de la unidad orgánica de lo espiritual y lo material, unidad en la que lo material es lo determinante.

Belinski es enemigo declarado del materialismo vulgar. Afirma que "la naturaleza espiritual del hombre no ha de ser *separada* de su naturaleza física como algo particular e independiente de ella"; pero, al mismo tiempo, considera que esa naturaleza espiritual ha de ser diferenciada de la física, que "las leyes del intelecto han de ser observadas en las actividades de éste".[36]

Con un criterio materialista considera también Belinski el conocimiento humano. Para él era una verdad absoluta que la primera fase del conocimiento del mundo exterior es la sensación. Combatía al mismo tiempo el empirismo estrecho y la especulación "pura", pedía la unión del conocimiento "basado en los hechos" y del "filosófico", y veía la esencia del conocimiento en "la comprensión del significado de los hechos".

La verdad, estimaba, es la concordancia del conocimiento con el objeto que se nos da a conocer; por eso estaba convencido de que es posible

[34] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. X, Moscú, 1956, pág. 23.
[35] V. G. Belinski, *Cartas escogidas*, t. II, pág. 293.
[36] Ibídem.

alcanzar la verdad, de que el mundo es cognoscible. Veía claramente la hostilidad del agnosticismo hacia la ciencia y no admitía la falta de confianza en el poder del conocimiento humano. "...Ahora —escribía— toda convicción simple y honrada, incluso limitada y unilateral, se estima más que la duda más multifacética, que no puede convertirse en convicción ni en negación y que, quiérase o no, se convierte en un recelo incoloro y enfermizo." [37]

Belinski distingue el escepticismo como duda en la cognoscibilidad del mundo, o sea como una variedad del agnosticismo, y el sano escepticismo del hombre que no se declara satisfecho con el nivel de sus conocimientos, que le impulsa a seguir adelante.

El conocimiento era para Belinski un proceso histórico en el que la "verdad conocida" y la verdad completa no se identifican. En su crítica de los agnósticos, para quienes "el hundimiento de las doctrinas y de los sistemas es una prueba de su nulo valor", escribía: "Por su falta de sentido histórico, esas mentes no pueden comprender que la verdad se desarrolla históricamente, que es sembrada y que con sudor se riega, siega, trilla y avienta, y que es necesario aventar mucha paja para alcanzar el grano." [38] Sus ideas sobre la correlación de la verdad absoluta y la verdad relativa se acercan a la solución del problema.

Belinski era ateo militante. Los trabajos de Marx *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía* tuvieron una influencia indudable en el desarrollo y robustecimiento de sus convicciones ateas y materialistas en los últimos años de su vida. Comunicando a Herzen sus impresiones sobre el fascículo de los *Anales Franco-alemanes*, en que aparecieron esos artículos de Marx, escribía en enero de 1845: "Me guío por la verdad, y en las palabras *Dios* y *religión* veo sombras, tinieblas, cadenas y látigo, por lo que amo tanto a las dos primeras palabras como las cuatro que siguen." [39]

Belinski criticó el misticismo y el escepticismo de Odoevski y la mística sociología de los eslavófilos, fustigó iracundo a Katkov, que ensalzaba la filosofía idealista de los últimos tiempos de Schelling, y condenó la filosofía ecléctica de Víctor Cousin y de su adepto ruso N. Polevoi.

Su crítica del romanticismo reaccionario en el arte le sirve para combatir el misticismo y el estéril espíritu visionario que apartan al hombre de la realidad y de la acción práctica revolucionaria.

No se limita Belinski a combatir a los idealistas rusos; también hace una crítica profunda y acerba de los sistemas idealistas europeos, sin que de ella escape la filosofía idealista alemana. Mientras que los eslavófilos exaltaban la filosofía de la revelación de Schelling, éste, en aquellos momentos, era para Belinski un despreciable romántico muerto en vida.

Belinski consideraba el sistema de Hegel como un gran paso adelante en el desarrollo del pensamiento filosófico. Según sus palabras, el mérito principal de Hegel "está en su método de pensamiento especulativo, hasta tal punto acertado y vigoroso que sólo apoyándose en él es posible refutar los resultados de su filosofía que ahora son insuficientes o inciertos:

[37] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. VIII, 1955, págs. 318-319.
[38] Ibídem, pág. 318.
[39] V. G. Belinski, *Cartas escogidas*, t. II, pág. 259.

Hegel se equivoca en la aplicación sólo cuando es infiel a su propio método".[40]

Al propio tiempo, Belinski veía el carácter reaccionario y limitado del sistema idealista hegeliano, comprendía que las conclusiones de este sistema venían a justificar la organización social de la Alemania de entonces, que Hegel llamaba a "estar en paz con la realidad, cualquiera que ésta sea". En una carta a Botkin (1841), escribía el gran crítico: "Hace tiempo que yo sospechaba que la filosofía de Hegel es sólo un aspecto, aunque grande, pero que el carácter absoluto de sus resultados... no es admisible, y que es preferible la muerte a aceptarlos... Tengo motivos especialmente importantes para enojarme con Hegel, pues siento que le era fiel (en las sensaciones) al conformarme con la realidad rusa..."[41]

Exasperaba a Belinski la veneración de Hegel por el régimen social de Prusia; al demócrata revolucionario ruso le parecía pobre y limitado el ideal político del pensador alemán, que cifraba sus esperanzas en la monarquía constitucional. "¡Qué idea tan estrecha!", escribió despectivamente acerca de esta máxima aspiración hegeliana.

Percatado de la inconsistencia de la filosofía idealista y habiendo sometido a crítica el idealismo (o metafísica, según el término que él emplea) como ciencia de los "absurdos trascendentales", Belinski comprende la necesidad de crear una filosofía nueva y científica. Esa filosofía habría, según él, de "emancipar a la ciencia de los fantasmas del trascendentalismo y de la *théologie*, de mostrar los límites dentro de los cuales la actividad de la razón es fecunda y de apartarla para siempre de todo lo fantástico y místico".[42]

Belinski no acepta el positivismo de Augusto Comte ni sus pretensiones de haber creado una "filosofía nueva". La opinión que de él tenía —"el campo de la filosofía es tan ajeno a su naturaleza como el campo de la historia"— prueba que el gran pensador ruso sabía valorar críticamente la "última palabra" de la filosofía burguesa europea de su tiempo.

En su carta a Gógol, fechada el 3 de julio de 1847, carta que es el más brillante documento del materialismo y del ateísmo de los años 40, Belinski combate resueltamente el misticismo y la meditación religiosa y ve la garantía de los grandes destinos históricos del pueblo en que éste se halla lejos de la exaltación mística, posee sentido común y goza de una inteligencia clara y positiva.

En unión de Herzen y de los demás demócratas revolucionarios elevó el materialismo en Rusia a una fase nueva, vinculándolo al movimiento revolucionario contra la autocracia y los terratenientes feudales.

Pero Belinski no podía llegar, y no llegó, hasta el materialismo dialéctico. No pudo descubrir hasta el fin el carácter social del conocimiento humano, explicar su dependencia de la vida material de la sociedad y precisar las leyes que rigen el desarrollo de esta última. Su dialéctica no se plasma aún como método científico y no se halla ligada orgánicamente al materialismo, el cual, a su vez, es limitado y se refiere únicamente al conocimiento de la naturaleza, sin extenderse, consecuentemente, al conocimiento de la sociedad.

[40] V. G. Belinski. *Obras completas*, t. VII, Moscú, 1955, págs. 49-50.
[41] V. G. Belinski. *Cartas escogidas*, t. II, pág. 141.
[42] Ibídem, pág. 293.

Las concepciones sociológicas de Belinski a partir de 1840 se hallan imbuidas de las ideas de la lucha de clases y de la transformación revolucionaria de la sociedad.

Belinski mantenía tenazmente la idea de que lo mismo el feudalismo que el capitalismo son etapas históricamente transitorias en la evolución de la humanidad. El avance de la industria, según señala en sus obras y cartas, era un progreso en la historia de la humanidad comparándolo con el Medievo, pues traía consigo un poderoso desarrollo de la producción material. "Sé —escribía a V. Botkin— que la industria es fuente de grandes males, pero también sé que es fuente de grandes bienes para la humanidad." [43] Mas el régimen burgués, afirma Belinski, es un sistema social progresivo sólo relativamente, y de ninguna manera un régimen perfecto, ya que se basa en la explotación y opresión de las masas populares, a las que priva de los derechos y libertades elementales.

Sus violentos ataques a la gran burguesía, que mantiene bajo su férula a los trabajadores, no son óbice para que Belinski comprenda que la burguesía no es un fenómeno casual, sino que viene impuesto con fuerza de ley. Ve también la diferencia entre la burguesía revolucionaria, que luchaba contra el viejo orden feudal, y la burguesía triunfante, llegada al poder, que condenaba al pueblo al hambre y a la miseria.

Belinski confiaba en el establecimiento de una sociedad socialista en la que no habría ricos ni pobres, esclavos o súbditos. No podía, empero, dar una respuesta científica al problema de cómo el socialismo es preparado históricamente por la anterior evolución de la sociedad y de cuáles eran las fuerzas sociales que lo llevarían a efecto. El socialismo de Belinski —que no se apoyaba en la concepción materialista de la historia, en el conocimiento científico de las leyes de desarrollo del capitalismo— no pasa de ser una variedad del socialismo utópico, aunque, eso sí, vinculado estrechamente a la combativa acción de la democracia revolucionaria.

A diferencia de otros muchos socialistas utópicos, Belinski no albergaba la ilusión de que la reorganización de la sociedad sobre bases socialistas podría ser alcanzada por vía pacífica. "Es ridículo pensar —escribe— que esto pueda producirse por sí mismo, con el tiempo, sin conmociones violentas ni derramamiento de sangre." [44]

El socialismo no será implantado en la tierra "por las frases dulces y entusiastas de una Gironda ideal y de alma sentimental, sino por los terroristas, por una espada de doble filo como es la palabra y la obra de los Robespierre y los Saint-Just".[45] Refiérese con entusiasmo a los métodos revolucionarios de lucha de los jacobinos franceses. En aras de la felicidad de los hombres está dispuesto a aniquilar "a sangre y fuego" a los opresores del pueblo. No le asusta la "sangre de unos millares", pues mediante la violencia revolucionaria la humanidad ha de poner fin "a la humillación y a sufrimiento de millones".

Belinski, aun hallándose sus trabajos sometidos a censura, sabía predicar las ideas revolucionarias y mantener una lucha a muerte contra los defensores de la servidumbre. Así, por ejemplo, en un artículo sobre la

[43] V. G. Belinski, *Cartas escogidas*, t. II, pág. 376.
[44] Ibídem, pág. 173.
[45] Ibídem, pág. 195.

novela *Tarantás*, de Sollogub, pone de relieve el espíritu reaccionario que encerraba la idealización eslavófila de las relaciones patriarcales basadas en la servidumbre. "Aquí —ironiza— todo gira alrededor del amor de los campesinos hacia los señores, de un amor que puso en ellos la naturaleza misma... La conclusión que de todo ello se deriva es que todo está bien tal como es y no hace falta que mejore nada, sobre todo si el cambio es algo que huela a extranjero." [46]

Las grandes diferencias de Belinski con los liberales se pusieron muy de manifiesto en la disputa que mantuvo con ellos acerca de las *Cartas desde la Avenue Marigny* de Herzen. Mientras que los liberales —Botkin y Korsh, y también Granovski, cuyas divergencias con la democracia revolucionaria eran cada vez mayores— las condenaban y acusaban al autor de hacer una crítica demasiado violenta de la burguesía, Belinski tomó partido decididamente por Herzen. Sostuvo que las *Cartas* trazaban un cuadro fiel del orden imperante en los países burgueses y fustigó a la burguesía, que se había convertido en una fuerza conservadora.

Chernishevski apunta acertadamente que la razón básica de toda la labor de Belinski era su ardiente patriotismo. El chovinismo y el desprecio hacia los otros pueblos le eran completamente ajenos. Combatía las místicas ideas de los eslavófilos, que veían en el pueblo ruso al "elegido de Dios", no negaba jamás los avances económicos y culturales de otras naciones y llamaba a los hombres de vanguardia a asimilar críticamente las conquistas de la cultura extranjera.

Belinski se oponía resueltamente al cosmopolitismo, al desprecio de los liberales occidentalistas por las características nacionales del pueblo ruso y de otros pueblos, y a la negación nihilista de los avances de la cultura rusa. Tildaba a los cosmopolitas de "míseros y desagradables" y los consideraba como "escépticos tranquilos, gentes abstractas, vagabundos sin pasaporte entre la humanidad".[47] Más de una vez descargó su cólera sobre los "galómanos" y "anglómanos", que exaltaban todo lo que provenía del Occidente europeo y miraban con desprecio al pueblo ruso y a la cultura patria.

Belinski consideraba profundamente errónea la afirmación de los cosmopolitas de que las particularidades nacionales de los pueblos expresan los aspectos negativos y conservadores de su vida. "Al contrario —escribía—, vivimos en un tiempo en que lo principal es el intenso desarrollo de las nacionalidades." [48] El avance progresivo de cualquier pueblo siempre se verifica "nacionalmente", es decir, en una forma peculiar y específica de cada pueblo.

Belinski mira confiado adelante y augura un gran futuro al pueblo ruso. Son verdaderamente proféticas sus palabras: "Envidiamos a nuestros nietos y biznietos, llamados a ver a Rusia en 1940 a la cabeza del mundo civilizado, dando leyes a la ciencia y al arte y recibiendo el respetuoso tributo de estimación de toda la humanidad culta." [49]

Los conceptos sociológicos de Belinski tenían por centro la idea de que el progreso histórico es un fenómeno sujeto a leyes; y reivindicando ese

[46] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. IX, Moscú, 1955, pág. 111.
[47] V. G. Belinski, *Cartas escogidas*, t. II, pág. 364.
[48] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. X, Moscú, 1956, pág. 30.
[49] Ibídem, t. III, Moscú, 1953, pág. 488.

progreso se opone abiertamente a las "teorías" de quienes se proponían la defensa de los sistemas sociales de explotación y trataban de perpetuarlos.

Aun propugnando la necesidad del desarrollo progresivo de la humanidad y la existencia de leyes históricas, Belinski no admitía el fatalismo y el providencialismo propios de las concepciones sociológicas de los ideólogos del sistema terrateniente y burgués, encaminadas a la exaltación del orden social reinante.

La aceptación de las leyes históricas determina la solución que Belinski da al problema del papel del individuo en la historia. No acepta que la suerte de los pueblos y de la humanidad dependa de los actos de las grandes personalidades, de los "genios" y los "héroes". Según él, los grandes hombres expresan siempre —conscientemente o no— el "espíritu del tiempo", y sus actos corresponden a las necesidades históricas de la época, que maduran al margen de su voluntad o sus deseos. El hombre grande lo es precisamente por ser "el órgano del pensamiento común, la cabeza del movimiento, el exponente de su tiempo". No se opone al pueblo, sino que, por lo contrario, se halla unido íntimamente a él.

En las condiciones de aquel entonces, cuando en Rusia no se había creado aún una situación revolucionaria y el movimiento obrero de Occidente daba sus primeros pasos, Belinski no podía determinar científicamente el papel de las masas populares, y tanto menos el papel histórico de la clase obrera en la transformación revolucionaria que se avecinaba. Mas, a pesar de algunas vacilaciones, veía en las masas trabajadoras la fuerza que llevaría a cabo esas transformaciones. El pueblo es un niño, decía, pero ese niño crece y promete convertirse en un hombre rebosante de fuerza y de razón.

La marcha progresiva de la evolución histórica es para Belinski un proceso de lucha constante de lo nuevo contra lo viejo. La negación de todo lo viejo y caduco cumple, según él, un gran papel en el avance de la humanidad; es el poderoso principio motriz del progreso histórico. No cesa de repetir la idea de que este progreso es ilimitado. "No hay fronteras para el desarrollo de la humanidad —afirma—, y jamás la humanidad se dirá: ¡Detente, basta, ya no hay adonde ir!" [50]

Belinski rechazaba la idea absoluta propuesta por Hegel y otros idealistas como base del desarrollo histórico. No vio, sin embargo, la verdadera fuente del progreso histórico, que se encuentra en el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, y atribuía equivocadamente dicho progreso a la lucha de los principios nuevos y viejos en la conciencia de los hombres, como algo que deriva de las cualidades de la propia "naturaleza humana".

En la teoría sociológica de Belinski, idealista en el fondo, advertimos gérmenes de una concepción materialista de la historia. Empezaba a comprender el gran papel de las necesidades materiales en la vida social. "El historiador debe mostrar —escribía— que el punto de partida del perfeccionamiento moral es, ante todo, la necesidad material y que ésta es la gran palanca de la actividad moral. Si el hombre no tuviese necesidad de comer, de vestir, de ocupar una vivienda, de disfrutar de comodida-

[50] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. VIII, pág. 284.

des, no habría salido de su estado animal. Esta verdad solamente puede asustar a un sentimiento infantil o a un idealismo trivial."[61]

Los más importantes factores en la historia de los países de Europa Occidental son para Belinski la lucha entre la aristocracia feudal y el pueblo, la lucha de éste y de la burguesía contra la aristocracia y el absolutismo y, finalmente, la lucha de la burguesía triunfante contra el pueblo. Pero, a diferencia de los historiadores franceses de la época de la Restauración, que sólo consideraban la lucha de clases como un fenómeno regular en las épocas pasadas y que aspiraban a perpetuar la división de la sociedad en clases, Belinski afirma el valor progresivo de esta lucha en la sociedad contemporánea, viendo en ella el medio para establecer un nuevo régimen social en el que no habría ricos ni pobres, reyes ni súbditos.

La teoría sociológica de Belinski, con sus elementos de una concepción materialista de la historia, significaba un paso adelante en el desarrollo de las doctrinas sobre la sociedad.

La teoría estética de Belinski se forma en la lucha contra las corrientes reaccionarias en la literatura y en la crítica literaria, y descansa en su concepción democrático-revolucionaria y materialista del mundo. En el proceso de esta lucha descarga también sus golpes contra los partidarios del "arte puro" y contra los secuaces del "didactismo" reaccionario, que convierten abiertamente la literatura en una sierva del "populismo oficial"

En el período idealista de su evolución filosófica —en los años 30— Belinski rinde tributo a la concepción idealista del arte, en el que ve la representación de la vida de la "idea". Mas incluso entonces era un campeón del realismo y del espíritu popular en el arte, y no cejó en su lucha contra los literatos reaccionarios.

Después de superar hacia 1830 su idealismo filosófico y de someterlo a crítica, Belinski resuelve el problema de las relaciones entre el arte y la realidad partiendo de una filosofía materialista. La realidad es para él el terreno, el objeto y el material del arte, que siempre será una de las infinitas manifestaciones de la vida. Su tesis materialista —"la vida es siempre superior al arte"—, a la que luego había de volver Chernishevski, se convirtió, según observa acertadamente Písarev, en uno de los principios fundamentales de la escuela crítica de Belinski.

Este considera el arte como una reproducción creadora de la realidad. El arte reproduce la realidad y, a la vez, expresa la actitud de los hombres hacia esa realidad, sus ideas y sus sentimientos. De ahí que sea expresión de la concepción que del mundo tiene el pueblo.

La forma específica de la reproducción de la realidad en el arte es la imagen artística. Esto es lo que diferencia el arte de la ciencia. "El filósofo —escribía Belinski— habla mediante razonamientos, y el poeta crea imágenes y cuadros, pero ambos dicen una misma cosa. El economista. pertrechado con sus estadísticas, *demuestra*, actuando sobre la mente de sus lectores u oyentes, que la situación de una determinada clase social ha mejorado o empeorado mucho, a consecuencia de tales o cuales causas. El poeta, armado de una viva y brillante representación de la realidad. *muestra* en un cuadro fiel, actuando sobre la imaginación de sus lectores. que la situación de tal clase social, en efecto. ha mejorado o empeorado

[61] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. VIII. pág. 287.

mucho en virtud de estas o aquellas causas. Uno *demuestra*, otro *muestra*, y ambos *convencen*, si bien uno se vale para ello de argumentos lógicos y el otro utiliza sus cuadros... Aquí la ciencia y el arte son necesarios por igual, y ni la ciencia puede sustituir al arte ni el arte a la ciencia." [52]

Siendo el arte la reproducción poética de la realidad, ha de seguir a la vida en constante variación y desarrollo. Por eso la estética ha de examinar el arte en su desarrollo, combinando orgánicamente la teoría y la historia del arte. Esto significaba para Belinski, ante todo, ver la dependencia en que el arte se encuentra respecto de las condiciones históricas concretas de la vida de los pueblos.

El historicismo de Hegel en estética se orienta principalmente hacia el pasado; el de Belinski, al contrario, se proyecta sobre el presente y el futuro. El gran demócrata revolucionario creía apasionadamente en el florecimiento del arte en un futuro en que la humanidad se vería libre de "las infames cadenas de una realidad irracional" y las nuevas relaciones sociales crearían las más amplias posibilidades para el desarrollo libre y fecundo del arte.

Al investigar las circunstancias históricas que han determinado la creación de un artista, Belinski, en algunos casos, se eleva hasta la comprensión de su condicionamiento de clase. Así, según él, las novelas de Walter Scott nos revelan en su autor "al *tory*, conservador y aristócrata por convicción y por sus costumbres". La mirada perspicaz de Belinski vio en la genial creación de Pushkin rasgos relacionados con su origen noble.

La misión del arte, según la profunda convicción de Belinski, no debe limitarse a reproducir simplemente la realidad, sino que ha de tomar parte activa en su transformación, poniéndose al servicio del progreso de la sociedad. "Negar al arte el derecho a servir a los intereses sociales —afirmaba— no significa elevarlo, sino humillarlo, porque equivale a desposeerlo de su misma fuerza viva, es decir, de ideas; significa convertirlo en objeto de un goce sibarítico, en juguete de gentes ociosas." [53]

La verdadera obra de arte ha de presentar unidad de forma y de contenido, siendo esto último lo determinante. Ningún mérito artístico de una obra puede desplazar a lo que ha de servir de criterio principal para determinar su valor: el contenido ideológico.

Belinski rechazó siempre la idea de que servir los intereses de la sociedad está en pugna con la libertad de creación, cohibe y violenta el pensamiento y la fantasía del artista.

"La libertad de creación —escribe— concuerda fácilmente con la disposición de ponerse al servicio de su tiempo: para ello no hay que forzarse a sí mismo, escribir sobre un tema determinado ni violentar la fantasía; lo único que hace falta es ser ciudadano, hijo de su sociedad y de su época, compenetrarse con sus intereses, fundir las aspiraciones propias con las de su tiempo; para eso hace falta simpatía, amor, un sano sentido práctico de la verdad, sentido que no separa las convicciones de los hechos ni la obra de la vida." [54]

Al criticar la teoría del "arte por el arte", Belinski revela la base metafísica que le sirve de sustento. Como uno de los aspectos o manifestaciones

[52] V. G. Belinski, *Obras completas*, t. X, pág. 311.
[53] Ibídem.
[54] Ibídem, t. VI, pág. 286.

de la vida, el arte no puede ser jamás aislado de los demás aspectos de la vida social del hombre. Su contenido lo toma siempre de la vida real, del "movimiento histórico" de la sociedad. Por eso los adeptos del "arte puro", que tratan de limitar el arte a su propia esfera, de convertirlo en expresión de la aspiración del hombre, a lo bello, y nada más que esto, fundamentan sus opiniones en principios unilaterales y metafísicos, que se contradicen con la vida real y con el desarrollo concreto del arte. Esa idea de un arte puro y desinteresado era para él una idea abstracta y quimérica.

Detrás de las prédicas en favor del "arte puro" el gran demócrata revolucionario supo ver el deseo de conciliar a los hombres con los regímenes sociales reaccionarios y de apartarlos de la lucha revolucionaria. Sus razones tenían, según él, los propagandistas del "arte puro" para apoyarse en las teorías estéticas de los idealistas alemanes, que defendían el sistema monárquico.

Belinski pone de manifiesto una comprensión profunda y nueva de las leyes del arte realista cuando esclarece la esencia de la reproducción fiel de los fenómenos de la vida en el arte. Condición necesaria para la representación realista de la vida en el arte, nos dice, es la fidelidad histórica a la realidad, así como la reproducción completa de la vida en todas sus facetas. Se subleva violentamente contra las tendencias a restringir la esfera del arte a los aspectos "elegantes" y "elevados" de la vida.

La "fidelidad a la realidad", afirma, exige que el arte acuda a la "prosa de la vida", corriente y moliente; y da a este postulado un contenido democrático-revolucionario cuando pide que la literatura rusa revele y fustigue los vicios de la organización social de su tiempo. Condición primordial de la "fidelidad a la realidad" en el arte es la generalización artística, la tipificación de los fenómenos de la vida, la representación de lo esencial y característico de esos fenómenos. "Cuando en una novela o en un cuento no hay imágenes ni personas, no hay caracteres, no hay nada *típico,* por muy fiel y escrupulosamente que se haya copiado del natural todo lo que en la obra se dice, el lector no encontrará en ella naturalidad alguna, no advertirá nada fielmente visto y hábilmente captado." [55]

Belinski combina la "fidelidad a la realidad" con la afirmación de la fuerza y el significado de la tendencia avanzada en el arte. "En las escenas que descubre el poeta —decía— ha de haber una idea y las impresiones que aquéllas produzcan han de obrar sobre la mente del lector, han de orientar en un sentido o en otro su visión de determinados aspectos de la vida." [56]

En sus artículos de crítica expone la idea de que una orientación ideológica progresista infunde vigor a la obra, mientras que una orientación falsa mata el talento y rebaja el valor artístico de la obra. Un ejemplo fehaciente de la funesta influencia de una orientación ideológica falsa sobre la propia obra eran los *Trozos escogidos de la correspondencia con los amigos* de Gógol.

La lucha de Belinski en pro del realismo y de un elevado contenido ideológico guardaba la relación más íntima con su lucha por el carácter popular de la literatura y el arte. En esa lucha brillan con la más viva luz el patriotismo y el espíritu democrático revolucionario del crítico.

[55] V. G. Belinski, *Obras completas,* t. X, pág. 303.
[56] Ibídem, pág. 317.

En la evolución de los pueblos el factor específicamente nacional y el universal humano se presentan unidos; considerándolo así, Belinski afirma la legitimidad y necesidad de la forma nacional del arte, de la originalidad nacional del mismo. El crítico no admitía el arte cosmopolita "extranacional", como tampoco ningún género de cultura "extranacional". Cuanto más individual y original es el arte de un pueblo, sostenía, más importante es su aportación al acervo general de la cultura. El espíritu nacional es para él uno de los más elevados méritos de la obra poética.

El espíritu popular en la literatura lo entendía Belinski como el reflejo en ella del carácter nacional, de la "mentalidad", y de la "concepción del mundo" de un pueblo. El artista, cuando lo es de veras, es hijo de su pueblo. De ahí que en sus obras encuentren un reflejo lógico las peculiaridades del carácter nacional del pueblo que le dio la vida. Cuanto más grande es el poeta, decía el crítico, es más nacional, porque mayor es el número de facetas del espíritu nacional que capta. Un ejemplo de poeta grande y profundamente nacional era Pushkin.

Belinski defendió con pasión la democratización de la literatura, que había de mirar a la vida del pueblo. Pedía que se distinguiera entre el verdadero espíritu popular y el falso "popularismo" y afirmaba enérgicamente el derecho, la legitimidad y la necesidad de llevar a la literatura a la vida de las gentes del pueblo. De la misma manera, combate airadamente el desprecio aristocrático hacia el "mujik" y la afirmación de que los caracteres y la vida de los hombres de las bajas capas sociales no pueden ofrecer nada interesante, digno, por tanto, de que el arte lo represente.

La estética realista de Belinski, su espíritu democrático revolucionario y sus avanzadas opiniones en filosofía tuvieron amplio eco en las generaciones subsiguientes, entre los pensadores y escritores democráticos de Rusia y de otros países.

3. A. I. Herzen y su papel en el desarrollo de la filosofía materialista

Alejandro Ivánovich Herzen (1812-1870), figura señera del movimiento de liberación, es un clásico de la filosofía materialista rusa del siglo XIX.

La concepción del mundo de Herzen se formó bajo el signo del movimiento contra la servidumbre en Rusia y de los movimientos revolucionarios en el Oeste, bajo la influencia de la ciencia y la filosofía de vanguardia, tanto de Rusia como del resto de Europa.

Nacido y educado en el seno de una familia noble, Herzen adoptó desde sus años mozos las ideas de libertad y antifeudales de Radíschev, de los decembristas y de Pushkin. A su formación contribuyeron muy singularmente los grandes hombres de la Francia revolucionaria del siglo XVIII, el materialismo de los siglos XVII y XVIII, los socialistas utópicos, la dialéctica de Hegel y la filosofía de Feuerbach.

En la Universidad de Moscú, donde cursó sus estudios entre 1829 y 1833, fundó Herzen un círculo del que formaban parte N. P. Ogariov y otros jóvenes de ideas afines; en él estudiaban las doctrinas políticas y teo-

rías de los pensadores revolucionarios del siglo XVIII y de los socialistas utópicos.

Al año de haber terminado la carrera, Herzen, Ogariov y otros componentes del círculo fueron detenidos bajo lo acusación de haberse relacionado con "criminales de Estado" y de profesar "atrevidas ideas muy peligrosas para la sociedad". Por orden del Gobierno zarista fueron desterrados de Moscú. En este período se desarrollan las tendencias revolucionarias de Herzen. Si antes era un revolucionario de la nobleza, admirador de los decembristas, hacia 1845 conviértese en demócrata revolucionario.

En 1847 abandona Rusia y pasa a ser emigrado político. V. I. Lenin señala en su artículo *En memoria de Herzen* que por aquel entonces era demócrata, revolucionario, socialista (utópico, se comprende). No podía desentrañar el carácter burgués de las revoluciones europeas de 1848 ni las causas del fracaso del "socialismo" burgués y pequeñoburgués en el curso de esas revoluciones. Las derrotas de 1848 le afectaron gravemente y durante algún tiempo cayó en un escepticismo que, según la profunda observación de Lenin, era producto del fracaso de "las ilusiones *burguesas* en el socialismo", un reflejo de la época en que el espíritu revolucionario de la democracia burguesa se extinguía en Europa sin que hubiese cobrado madurez el espíritu revolucionario del proletariado socialista. Herzen, testigo directo de la revolución de 1848 en Francia, defendió apasionadamente al pueblo insurreccionado y fustigó implacablemente a la gran burguesía, denunciando su carácter reaccionario y antipopular y condenando severamente la sangrienta represión a que las fuerzas contrarrevolucionarias se entregaron después del levantamiento de julio en París. "Esos minutos —escribía acerca de la represión— merecen un odio de diez años y se vengan toda la vida. *¡Ay de aquellos que perdonan tales minutos!*" [57]

En la emigración, Herzen fundó la Imprenta Rusa Libre (1853), en la que se editaron la revista *Poliárnaia zvezdá* (La Estrella Polar) (1855), y a partir de 1857, con Ogariov, el periódico *Kólokol* (La Campana); ambas publicaciones eran introducidas clandestinamente en Rusia. *Kólokol* trabajó incansablemente para denunciar al zarismo y al régimen de servidumbre y para educar a la juventud revolucionaria rusa.

Hasta 1860, Herzen no alcanzó a ver al pueblo revolucionario en Rusia, y por eso se advierten en él ciertas ilusiones liberales y vacilaciones entre la democracia revolucionaria y el liberalismo. En esa época son frecuentes en *Kólokol* sus cartas a los terratenientes y al zar en las que les invita a que den voluntariamente la libertad y la tierra a los campesinos. Estas desviaciones del democratismo revolucionario hacia el liberalismo fueron sometidas a justa crítica en repetidas ocasiones por demócratas revolucionarios más consecuentes y combativos, como Chernishevski, Dobroliúbov y Serno-Solovióvich. "Pero —señala Lenin—, en honor a la justicia, hay que decir que, con todas las vacilaciones de Herzen entre el democratismo y el liberalismo, en él predominaba, sin embargo, el demócrata" [58]

A partir de 1860, bajo la influencia del auge revolucionario de las masas populares de Rusia, Herzen se va emancipando de las ilusiones libe-

[57] A. I. Herzen, *Obras completas*, en treinta tomos, t. VI, Moscú, 1955, pág. 43.

[58] V. I. Lenin, *En memoria de Herzen*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, pág. 815.

rales y se coloca decididamente al lado de la democracia revolucionaria campesina. Simultáneamente llega a la conclusión, teóricamente equivocada, de que la transformación socialista únicamente podía ser llevada a cabo en Rusia por medio de la revolución campesina. Entre 1859 y 1863, Herzen y Ogariov tratan desde el extranjero de orientar el trabajo revolucionario dentro de Rusia. En colaboración con Chernishevski sienta las bases de una organización revolucionaria secreta a la que en 1862 se le dio el nombre de "Zemliá y Voliá" (Tierra y Libertad). En 1863, Herzen se manifiesta en favor de la insurrección armada contra el zarismo en Polonia. Con su actitud, según había de señalar Lenin, salvó el honor de la democracia rusa. Herzen murió en 1870, siendo enterrado en Niza.

La democracia revolucionaria y el socialismo utópico de Herzen, fundidos íntimamente en su concepción político-social, eran la forma en que cobraba expresión la ideología de los campesinos revolucionarios, que luchaban por la abolición de la servidumbre y por el derrocamiento del poder de los terratenientes.

El socialismo es consecuencia necesaria de la vida contemporánea y está llamado a resolver todos los problemas económicos, políticos, jurídicos y morales; considerándolo así, Herzen, demócrata revolucionario, a diferencia de muchos socialistas utópicos, comprendía que para llegar al socialismo hay que pasar por la revolución: ésta ha de destruir por la violencia el viejo régimen reaccionario y allanar el terreno para el triunfo y el desarrollo del sistema socialista. Pero el socialismo de Herzen era también utópico. No comprendía, ni estaba en condiciones de comprender, el papel histórico de la clase obrera en la lucha por el socialismo. En sus trabajos aparecen ilusiones utópicas, como la de que en Occidente los defensores del socialismo podían dirigir su propaganda tanto a los trabajadores como a los patronos.

Junto con Ogariov, Herzen expone la utópica teoría del "socialismo campesino ruso". En Rusia, según él, había de llegarse al socialismo a través de la emancipación de los campesinos, a los que habría de proporcionarse tierra. En la comunidad rural veía el "pararrayos" que salvaría a Rusia de las calamidades del régimen capitalista; apoyándose en ella podría pasarse directamente del reino de la servidumbre al reino del socialismo.

Herzen estimaba equivocadamente que en Rusia, en vez de la revolución burguesa —o "política", según el término que él emplea—, se produciría la "revolución social" de los campesinos. Esta revolución social campesina, afirmaba, a diferencia de la "política" o burguesa, podría establecer en Rusia un gobierno popular, resolver el problema económico, acabar con la opresión del pueblo y conducirlo al socialismo. El establecimiento del socialismo como resultado de la revolución campesina era una idea utópica, desprovista de base científica.

Lenin escribía: "En realidad, en esta doctrina de Herzen, como en todo el populismo ruso —incluso en el desteñido populismo de los actuales «socialrevolucionarios»—, no hay *ni un grano* de socialismo. Son frases magnánimas, buenos sueños que recubren el *espíritu revolucionario* de la democracia burguesa campesina en Rusia, lo mismo que las diversas formas del «socialismo del 48» en Occidente. Cuanto más tierra hubieran recibido los campesinos en 1861 y cuanto más barata la hubieran adqui-

rido, tanto más fuertemente hubiera sido socavado el poder de los terratenientes feudales, tanto más rápido, libre y amplio hubiera sido el desarrollo del capitalismo en Rusia. La idea del «derecho a la tierra» y del «reparto igualitario de la tierra» no es otra cosa que la formulación de las aspiraciones revolucionarias a la igualdad por parte de los campesinos, que luchan por el pleno derrocamiento del poder de los terratenientes, por la plena liquidación de la propiedad territorial de los terratenientes." [59]

Herzen no comprendía el papel histórico del proletariado en la destrucción del capitalismo y en la creación de la sociedad socialista, y sólo cuando su vida se acababa apreció altamente el movimiento proletario. Sus *Cartas a un viejo camarada* (1869) nos muestran que, junto a su repulsa de la táctica anarquista de Bakunin, con el que durante largo tiempo mantuvo relaciones de amistad, empezaba a virar hacia el proletariado y a comprender el papel histórico de la organización internacional de la clase obrera —la Primera Internacional— que dirigían Marx y Engels. En una carta a Ogariov se felicita por la traducción de las obras de Marx al ruso.

El *materialismo filosófico* de Herzen se fragua en los años que siguen a 1840. Al materialismo y al ateísmo no llega de pronto.

En su época de estudiante de la sección de ciencias físico-matemáticas de la Universidad de Moscú (1829-1833), Herzen se ocupó mucho de cuestiones relacionadas con las ciencias naturales. En esos años escribió *El puesto del hombre en la naturaleza* (1832), *Exposición analítica del sistema de Copérnico* (1833) y otros trabajos. Ya en ellos trata de comprender con un criterio materialista importantes problemas de las ciencias de la naturaleza y comienza a manifestarse contra el idealismo. "Al idealismo —escribía en una de sus primeras obras— sólo pertenece la parte de los fenómenos; y la naturaleza, ¿no es el mundo de los fenómenos? Recordemos a Fichte, que más allá de su yo no veía a la naturaleza. En el idealismo veréis a menudo que se hace encajar a toda la naturaleza en una brillante hipótesis y que se la deforma más que el pensamiento propio." [60]

En este mismo trabajo, Herzen invitaba a seguir las reglas de Bacon y a "unir el método racional con el empírico", [61] es decir, a combinar el conocimiento experimental con la especulación.

En los años 30, sobre todo durante su reclusión en la cárcel y su primer destierro, en Herzen reviven a veces las tendencias idealistas y religiosas de la infancia, pero no alcanzan casi a reflejarse en su obra y son superadas en los años siguientes.

Herzen llega a la concepción materialista de la naturaleza y del pensamiento como resultado de un profundo estudio de los avances científicos de los siglos XVIII y XIX y de la historia de la lucha del materialismo contra el idealismo

Profunda impresión causó en él *La esencia del cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, obra que leyó en 1842, durante su destierro en Nóvgorod; la exposición que se hace en ella de las ideas materialistas contribuyó a robustecer en él definitivamente sus concepciones materialistas y ateas.

[59] V. I. Lenin, *En memoria de Herzen*. En *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, páginas 813-814.

[60] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. I, Moscú, 1954, pág. 24.

[61] Ibídem.

"Después de leer las primeras páginas —cuenta Herzen— di un salto de alegría. ¡Abajo el disfraz de carnaval, fuera los tartamudeos y alegorías! ¡Somos hombres libres, y no esclavos de Xanto! ¡No necesitamos envolver la verdad en mitos!

"Dominado por la pasión filosófica, empecé entonces la serie de mis artículos sobre el diletantismo en la ciencia." [62]

Los artículos *El diletantismo en la ciencia* (1842-1843) prueban que Herzen había llegado ya, en términos generales, a un concepto materialista del mundo, si bien se advierte aún la influencia de la filosofía idealista, en particular de la hegeliana.

Herzen había estudiado a fondo la filosofía de Hegel, y muchos de sus puntos los había discutido con Ogariov, Belinski, Bakunin y otros pensadores rusos. Aun estimando en mucho el método dialéctico del genial filósofo alemán, sometió a crítica su sistema idealista y conservador, que él consideraba estrecho y especulativo.

Herzen no redujo nunca la filosofía al estrecho marco del academicismo, sino que cifraba su aspiración en sacarla a la ancha vía de la vida social, a unirla a la lucha política por un futuro mejor de los hombres. "No es difícil comprender —escribía— la alianza de la filosofía contemporánea con el socialismo... Este nos parecía el razonamiento filosófico más natural, la aplicación de la lógica al Estado." [63]

La filosofía materialista de Herzen —base teórica de su concepción democrática revolucionaria— se forma en una pugna encarnizada con las distintas variedades del idealismo. A partir de 1840, aproximadamente, desenmascara las ideas místicas y religiosas del "populismo oficial" y de los eslavófilos, critica el idealismo alemán y a sus adeptos rusos y condena el agnosticismo y otras tendencias antimaterialistas en filosofía y en las ciencias naturales. Sus trabajos filosóficos, y en especial *Cartas sobre el estudio de la naturaleza* (1844-1845), *Experiencia de entrevistas con jóvenes* (1858), *Cartas a un adversario* (1864) y algunos capítulos de *El pasado y pensamientos*, de gran contenido filosófico, así como otras obras, hállanse inspirados por ideas materialistas y ateas y van dirigidos contra el idealismo y la religión.

Contrariamente a la opinión de los idealistas, Herzen estimaba que la filosofía había de mantener vínculos estrechos con la vida, y no tratar de un mundo imaginario y extraterreno, sino de la vida real que rodea al hombre, de la naturaleza.

En la filosofía no veía a la ciencia de las ciencias; según él, la filosofía y las ciencias de la naturaleza estudian una misma cosa —el mundo que nos circunda—, aunque enfocan ese estudio desde lados distintos. La filosofía está llamada a investigar las leyes generales del ser, a dilucidar las relaciones entre el pensamiento y el ser, a ayudar a los hombres a comprender las vías de desarrollo de la sociedad y a eliminar los males sociales.

Herzen daba una explicación materialista a la naturaleza y sus fenómenos; para ello partía del hecho de que el mundo es material y de que el hombre puede conocerlo. Sus firmes convicciones materialistas le llevan

[62] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. XIII, Petrogrado, 1919, pág. 20.
[63] Ibídem, t. VI, pág. 398.

a afirmar que "el mundo sirve de hecho, sin duda alguna, de base a la ciencia..." [64]

Herzen se esforzó por desplazar del dominio de la ciencia a la teología, a la escolástica y al formalismo; pedía que la ciencia no se aislara de la vida con polvorientos folios, sino que terciara abiertamente en ella y luchase contra la rutina y la tradición. La ciencia moderna, afirmaba, "aspira a otra cosa que no son las abstracciones teóricas: como olvidando su dignidad, quiere descender de su trono a la vida. Los sabios no la retendrán; de eso no cabe duda".[65]

Al desarrollar su teoría materialista, Herzen recurre a los avances de las ciencias naturales de los siglos XVIII y XIX. Así hace una defensa apasionada de la ley de la conservación de la materia y del movimiento, que considera "la ley más grande de la naturaleza".

"...*Nada de lo existente se puede destruir*, únicamente puede *cambiar* —escribe—. Pero si hoy no se puede destruir nada, ayer tampoco se pudo, ni tampoco hace mil años, etc.; es decir, que la materia es eterna y lo único que hace es pasar de un estado a otro según las circunstancias. Las gentes que hablan del carácter perecedero de todo lo material no saben lo que se dicen... todo cuanto ocurre en la naturaleza no es sino un cambio de la materia eterna y presente..." [66]

Los idealistas renuncian de hecho al conocimiento científico de la naturaleza cuando afirman que la esfera del pensamiento, la lógica, tiene un poder intangible sobre todas las otras esferas, incluida la naturaleza, a la que califican de "perecedera" e "imperfecta". Herzen escribía a este respecto:

"...Tanto Hegel como Leibniz sacrifican todo lo temporal, todo lo existente, a la idea y al espíritu; el idealismo, en que había sido educado, y que había absorbido con la leche materna, lo empuja a un criterio unilateral, y él mismo da muerte a la naturaleza, a la que trata de ahogar con el espíritu, con la lógica; está dispuesto a considerar un fantasma cada una de sus obras y a mirar por encima del hombre a todos los fenómenos.

"Hegel parte de las esferas abstractas para llegar a las concretas; pero las esferas abstractas presuponen lo concreto, de que han sido abstraídas." [67]

En las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*, al criticar las teorías idealistas, Herzen expone un punto de vista materialista en cuanto a las relaciones entre el hombre y el medio; demuestra que éste y sus leyes son objetivos e independientes del hombre y del conocimiento humano.

"Fuera del hombre —escribe— existe una multitud infinitamente diversa de particularidades que se entrelazan confusamente; su interdependencia externa, que insinúa su unidad interna; su acción recíproca determinada se pierde casi por completo entre los elementos fortuitos que dispersan, reagrupan, conservan y destruyen ese «cúmulo de partes que se dirigen al infinito», según la magnífica expresión de Leibniz. Tienen un carácter autónomo, independiente del hombre; existían cuando él no exis-

[64] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. III, Moscú, 1954, pág. 61.
[65] Ibídem, pág. 48.
[66] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. IX, pág. 162.
[67] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*. En *Obras filosóficas escogidas*, trad. esp. de J. Vento, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956, páginas 129-130.

tía; y no les importa cuándo el hombre vino al mundo; no tienen fin ni límites; continuamente y por doquier surgen, aparecen y desaparecen." [68]

Herzen afirmaba que los idealistas no podían dar a las ciencias naturales nada positivo. Al hacer depender el mundo material de la conciencia, de la idea, suscribían su propia incapacidad para explicar el mundo con sus fenómenos y sus leyes. Los esquemas apriorísticos en los cuales los idealistas tratan de encajar la naturaleza son anticientíficos, e impiden una acertada explicación de ella partiendo de ella misma. En realidad, la historia de la naturaleza (de la "materia") es producto de la acción de sus leyes objetivas.

"Dondequiera que empecéis a estudiar la materia —escribía Herzen—, siempre llegaréis a unas propiedades generales, a unas leyes que pertenecen a toda la materia, y de estas leyes, cambiando las condiciones, se podrá deducir cuanto se desee: la aparición de los mundos y su movimiento o el movimiento de las partículas que oscilan y se mueven en el rayo de sol." [69]

A las construcciones apriorísticas de los idealistas oponía Herzen las ideas materialistas de los sabios que descubren las leyes objetivas de la naturaleza. Tenía en gran estima los trabajos del eminente biólogo ruso K. F. Rulie, a quien sus estudios experimentales habían llevado a la conclusión de que en el mundo vegetal y animal, a consecuencia de la acción del medio, se produce un desarrollo y una modificación graduales de las especies. El descubrimiento de Darwin le entusiasmó todavía más. Solidarizóse con los puntos de vista de I. I. Méchnikov e hizo la crítica de las teorías vitalistas en biología, que consideraban nocivas y peligrosas para la ciencia al impedir la comprensión de las leyes de la naturaleza viva.

Oponiéndose a Hegel y a sus adeptos, señalaba Herzen que el idealismo considera la naturaleza y la historia como una lógica aplicada, sin comprender que la propia lógica es sólo la abstracción racional de la naturaleza y de la historia. La naturaleza, afirmaba Herzen, no evoluciona según las prescripciones de una razón divina, ni tampoco según las leyes apriorísticas de la lógica; ocurre lo contrario, la lógica y sus categorías son un reflejo de las leyes objetivas de la naturaleza.

"...Las leyes del pensamiento son las leyes conocidas del ser..." [70] Conocimiento es para Herzen el conocimiento del mundo objetivo y real de la naturaleza. Esta, decía, nos presenta el hecho; la misión nuestra es estudiarlo, conocerlo, descubrir sus leyes.

Herzen, a diferencia de muchos representantes del viejo materialismo metafísico, partía del criterio de que los hombres, al considerar la naturaleza, el mundo, tal cual es, no están condenados en modo alguno a una percepción contemplativa de la realidad, a inhibirse ante la naturaleza y sus leyes como ante algo ineluctable.

Precisamente critica a los defensores del viejo materialismo metafísico porque "quieren hacer de la mente su receptor pasivo, algo así como un espejo que refleje lo dado sin modificarlo, es decir, con todo lo que tiene

[68] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., págs. 140-141.

[69] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. IX, pág. 160.

[70] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 120.

de fortuito, sin asimilarlo, de manera torpe y absurda..." [71] Se comprende que los hombres no pueden evadirse de un salto de la naturaleza y la sociedad; están obligados a separarse de ellas sin cesar de tenerlas en cuenta. Pero el proceso del conocimiento humano no es una percepción pasiva del objeto por el sujeto; el hombre no sólo se ve sometido a la acción del mundo exterior, sino que lo modifica en uno o en otro sentido.

El conocimiento concreto de la realidad es, a la vez, un conocimiento histórico en el que el proceso lógico guarda analogías con el proceso físico; las conclusiones lógicas no se deducen *a priori*, sino *a posteriori;* el conocimiento no es algo innato, sino que ha sido elaborado históricamente por los hombre como resultado de su interacción con la naturaleza y con sus semejantes.

Refiriéndose a la esencia de la conciencia y a sus relaciones con la naturaleza, Herzen afirma que aquélla "no es en absoluto algo extraño a la naturaleza, sino el grado supremo de su desarrollo..." [72]

Cuando criticaba el racionalismo idealista, señalaba Herzen que el conocimiento comienza por la percepción sensible, cuyos datos somete el hombre a una síntesis racional. Al mismo tiempo, era enemigo acérrimo del empirismo vacilante, que se ahoga en la abundancia de datos y teme llegar a las generalizaciones y conclusiones teóricas. El empirismo sin las síntesis racionales es, nos dice acertadamente, un método unilateral que no puede ser admitido en la ciencia.

"...Es necesario ser sensualista —escribía—, pues, por mucho que los idealistas hablen, no se puede conocer lo cognoscible sino a través de los sentidos; las sensaciones son el principio del conocimiento, dan como un primer impulso a la actividad de la capacidad cognoscitiva. Pero no hay que detenerse ahí cuando empleamos el método experimental, hay que dejar un lugar, y un lugar grande, a la especulación; los hechos son de una importancia capital, pero ellos solos, de por sí, dicen aún poco a la razón." [73]

El conocimiento empírico y racional eran comparados por el materialista ruso a dos hemisferios de Magdeburgo que se buscan constantemente y que después de encontrarse no hay caballo que pueda separarlos.

Oponiéndose a los agnósticos, Herzen estaba profundamente convencido de que los hombres pueden tener una idea fiel del mundo; no hay, pues, razón alguna para poner en duda la veracidad del conocimiento humano. El agnosticismo significaba para él un peligro extremo para el progreso de la ciencia y se enfrentaba enérgicamente a los escépticos, que tienen como divisa: "según parece". "El escepticismo revelaba una infinita subjetividad sin la menor objetividad", [74] lo que empujaba a los hombres a un vacío, a algo que carece por completo de contenido.

El agnosticismo pone límites a la capacidad de conocimiento de la razón humana. Herzen demuestra que "estos límites son inconsistentes; trazados

[71] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 114.
[72] Ibídem, pág. 136.
[73] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. I, pág. 23.
[74] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 212.

por la voluntad individual, son tan ajenos al objeto como lo es al campo la valla alzada en torno por el derecho de propiedad".[75]

Herzen no poseía aún, empero, una noción fiel y consecuente acerca de lo que ha de ser criterio de la verdad. En sus *Cartas sobre el estudio de la naturaleza* admite en calidad de tal la razón, y al mismo tiempo afirma que la verdad es comprobada no sólo por el pensamiento, sino también por la existencia. Esta la entendía de un modo naturalista, y no veía que el criterio para dilucidar la verdad reside en la práctica histórico-social, y sobre todo en la actividad productiva de los hombres.

Durante toda su vida, Herzen defendió apasionada e incansablemente la alianza de la filosofía y las ciencias naturales. Afirmaba que "la filosofía que no se apoya en las ciencias especiales, en el empirismo, es un fantasma, es metafísica, idealismo. El empirismo que se basta a sí mismo fuera de la filosofía es un catálogo, un diccionario, un inventario: de lo contrario no sería fiel a sí mismo".[76] El aislamiento existente entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza lo veía como una penosa herencia del idealismo, del que tanto una como otras habían de apartarse para siempre. Asistía toda la razón a Herzen cuando afirmaba que "sin ciencias naturales el hombre moderno no tiene salvación; sin este sano alimento, sin esta severa educación del pensamiento por los hechos, sin esta proximidad a la vida que nos rodea, sin la aceptación de su independencia, allá en el alma quedará una celda monástica, y en ésta un elemento místico que, como un agua oscura, puede extenderse por todo el entendimiento".[77]

En esa separación de la filosofía y las ciencias naturales veía Herzen restos de la influencia de la escolástica medieval, que miraba a las ciencias positivas con desprecio, como algo bajo e indigno de la filosofía pura, y buscaba la verdad "más allá de ella misma", no en las ciencias naturales ni en el conocimiento de la realidad, sino en las afirmaciones de alguna autoridad reconocida del pasado.

"La escolástica despreciaba de tal modo la naturaleza que le era imposible ocuparse de ella; la naturaleza contradecía terriblemente el dualismo de los escolásticos; no tomaba parte en sus discusiones interminables; ¿podía contar acaso con el interés de aquellos hombres, convencidos como estaban de que la sabiduría suprema existía sólo en sus definiciones, clasificaciones, etc.? En general, consideraban la naturaleza como una vil esclava, dispuesta a cumplir los arbitrarios caprichos del hombre, a favorecer todos sus impulsos impuros, a apartarle de la vida elevada; pero a la vez temían su secreta y diabólica influencia, pues estaban convencidos de que todo el universo mantenía relaciones directas —malévolas o benévolas— con cada hombre. Es lógico que en vez de las ciencias naturales surgieran la astrología, la alquimia y la magia." [78]

Herzen hace la crítica del idealismo en lógica y demuestra que la tesis de que existen formas sin contenido es el rasgo característico de la lógica escolástica.

[75] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., págs. 103-104.
[76] Ibídem, pág. 110.
[77] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. XII, pág. 106.
[78] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 236.

"...Una logomaquia trivial y huera —escribe—, apoyada en las autoridades, era aceptada como verdad; cuando más amanerada, farragosa e incomprensible era la forma, tanto más insigne se estimaba al autor. Se escribían tomos enteros comentando absurdamente a Aristóteles; talentos, energías, vidas enteras se invertían en la más inútil logomaquia. Pero, entre tanto, el horizonte se ensanchaba; el estudio de los escritores antiguos introducía obligatoriamente ideas frescas y vivas, cuya influencia fue incalculable. La mente medieval —no habituada a pensar por cuenta propia, débil, perezosa y formal— no podía renunciar por sí misma a su yerto formalismo; carecía de un lenguaje humano que le permitiera decir algo positivo; finalmente, se avergonzaba de hablar *de algo positivo* porque lo consideraba un absurdo." [79]

También sometió a crítica el materialismo y el empirismo vulgares, que negaban el valor de los conceptos generales y veían en el pensamiento una secreción del cerebro.

Herzen, ateo militante, combate abiertamente la doctrina religiosa de la creación del mundo. La religión, según él, es un freno que actúa sobre las masas, un medio probado para mantenerlas en el temor, una pantalla que impide al pueblo ver claramente lo que ocurre en la tierra y le hace levantar sus miradas al cielo. También critica la reaccionaria doctrina de la Iglesia de que los destinos de la humanidad han sido predeterminados por Dios y de que es imposible conocer las vías de desarrollo de la historia.

Herzen aceptaba las ideas de la Ilustración sobre el origen de la religión y consideraba erróneamente que ésta se basa en el engaño de las gentes ignorantes por sus opresores.

Aún es más vigorosa su crítica cuando se refiere a Schelling, a los eslavófilos y a los adeptos del "populismo oficial", que querían poner la ciencia al servicio de la teología y pedían que la filosofía y la ciencia se guiaran por los dogmas de las "Sagradas Escrituras" y por la doctrina de los padres de la Iglesia.

El materialismo de Herzen, como el de los demás demócratas revolucionarios rusos del siglo XIX, era históricamente limitado. No se extendía al conocimiento de la historia de la sociedad. Herzen no comprendía aún el papel del trabajo en la evolución del hombre, ni la función decisiva de la actividad práctica, productiva, en la aparición y desarrollo de la conciencia humana. Pero sí veía claro que la filosofía, ella sola, no ayuda a comprender el puesto del hombre en el mundo, y tanto menos a explicar su conducta en la sociedad.

"La misión de la fisiología —dice— consiste en estudiar la vida desde la célula hasta la actividad del cerebro. Esa misión termina donde empieza la conciencia, y se detiene en el umbral de la historia. El hombre social escapa a la fisiología; la sociología, en cambio, se apodera de él en cuanto sale del simple estado animal." [80]

Una de las manifestaciones de la limitación histórica que puede advertirse en las concepciones de Herzen es el hecho de que llamara "realismo" a su concepción materialista del mundo; a ello le movía el deseo de evitar

[79] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 239.
[80] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. XXI, 1923, pág. 6.

que la confundiesen con el materialismo vulgar, bastante extendido en Europa en la segunda mitad del siglo XIX.

A menudo encontramos en Herzen una falta de precisión en cuanto a los términos filosóficos que emplea; por ejemplo, al idealismo lo llama a veces racionalismo, o al materialismo, empirismo; y siguiendo a Hegel, habla de la "racionalidad" del ser, etc. Pero esas inexactitudes terminológicas —que aparecen en las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*— son restos de un "hegelianismo no digerido", es decir, del idealismo, y no autorizan a considerarlo a él como idealista y a las *Cartas* como una expresión del punto de vista del idealismo, como hizo Plejánov en sus artículos sobre Herzen.

En su examen del desarrollo histórico de la filosofía, a diferencia de Hegel, que en su *Historia de la filosofía* mira con desprecio al materialismo, Herzen destaca siempre los sistemas y las escuelas materialistas y señala su papel en el desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales. Aprecia favorablemente las doctrinas de Heráclito, Demócrito, Epicuro, Lucrecio Caro, Giordano Bruno y los enciclopedistas del siglo XVIII, aunque a veces exagera el "carácter unilateral" de estos últimos y no estima suficientemente su papel en la filosofía. Herzen trataba de presentar un cuadro objetivo del desarrollo del pensamiento filosófico. Critica a los "formalistas" y "budistas" (es decir, a los hegelianos) por su idealismo y dogmatismo, por su renuencia a vincular la filosofía con las tareas prácticas de la vida y por el menosprecio que sienten hacia la naturaleza y las ciencias naturales.

Al no elevarse hasta el materialismo histórico, no podía ofrecer una interpretación materialista de la historia de la filosofía. No muestra la lucha que se libra dentro de ella ni pone de relieve su base clasista. Con todo y con eso, las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza* constituyen una valiosa tentativa de seguir la evolución de la filosofía progresiva en relación con la historia de la ciencia.

Los mejores filósofos europeos tenían en gran estima las ideas materialistas y ateas de Herzen. L. Feuerbach, que tanto había contribuido a la formación de Herzen, conocía sus obras y expresó a su autor su "estimación profunda".[81]

A diferencia del materialismo metafísico de los siglos XVII y XVIII, la concepción materialista del mundo de Herzen se apoyaba en la dialéctica, estaba impregnada del modo dialéctico de estudiar la realidad.

Herzen se opone valientemente a las ideas metafísicas sobre la naturaleza y sus fenómenos, y las rechaza por considerar que se contradicen con la realidad y con los datos de las ciencias naturales. "Al abordar la naturaleza, se acostumbra a confinarla en el dominio de la materia y a exigirle como Josué al sol: «¡Detente! ¡Sé una masa inerte mientras yo te examino!» Pero a la naturaleza no se la puede detener, pues es un proceso, una corriente, marea, movimiento..."[82]

A la dialéctica, en que se apoyaba, la llamaba Herzen el "álgebra de la revolución", y en ella veía la base teórica de las transformaciones demo-

[81] *El legado literario*, t. LXII, 1955, pág. 706.
[82] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 138.

crático-revolucionarias. "...La fidelidad al pasado (a lo caduco) es un estorbo para el presente... —decía—. Todo cuanto se detiene y se vuelve hacia atrás, se petrifica como la mujer de Lot y queda abandonado en el camino. La historia pertenece siempre a un partido: al partido del movimiento." [83]

La dialéctica del demócrata revolucionario ruso tenía su fuente en la dialéctica idealista de Hegel, si bien se diferenciaba sustancialmente de esta última.

Herzen veía en la filosofía de Hegel una contradicción entre los principios dialécticos, revolucionarios, y el sistema idealista y conservador, que guardaba relación con las reaccionarias opiniones políticas del filósofo alemán. Hegel, decía Herzen, "no se atrevió a *admitir* todas las consecuencias que se derivaban de sus principios, y de ahí la inevitable *falta de claridad* de muchas de sus conclusiones prácticas. No quiere el resultado verdadero, natural, que se desprende por sí mismo, sino que exige además que se halle acorde con lo existente".[84]

Para Herzen, el método dialéctico es sinónimo de vida y deriva de la naturaleza misma. Defendía el principio dialéctico de que los objetos, los fenómenos de la naturaleza, se encuentran en un proceso de constante cambio y desarrollo; la naturaleza es un fluir eterno en el que nada se estanca, en el que se produce un eterno cambio de formas y lo viejo es eternamente repudiado y sustituido por lo nuevo. La dialéctica, según Herzen, no le viene a la naturaleza de fuera, pues ella misma es un proceso infinito de desarrollo dialéctico que va de las formas más simples y primitivas a las más complejas y organizadas, culminando en el hombre y el pensamiento. "Los mundos surgen incesantemente, lo mismo que los hongos y los infusorios; no son hechos, no aparecen ya terminados, sino que *se hacen:* unos existen ahora, otros apenas si empiezan a esbozarse, los terceros acaban su vida en esta forma." [85]

En los trabajos de Herzen se observa un criterio dialéctico en cuanto al pensamiento humano y a su historia. La naturaleza no conoce el reposo, no tolera la osificación de castas; de ahí, afirma, que la historia del pensamiento sea una prolongación de la historia de la naturaleza, pues el mundo humano no se halla separado de ésta por un muro infranqueable. El hombre es un producto de la naturaleza, su desarrollo supremo, lo que corona éste.

"...El hombre tiene su misión universal en la propia naturaleza, que consiste en coronar ésta elevándola a pensamiento..." [86] Sin el hombre, añade, la naturaleza es algo imperfecto, inacabado, mudo. Sólo a través del hombre llega la naturaleza a conocerse a sí misma.

Herzen admitía la existencia de contrarios, su lucha y su unidad. En la naturaleza, consideraba, los contrarios a cada paso se combinan, lo infinito no está separado de lo finito, así como tampoco lo eterno de lo temporal ni la unidad de la variedad. La lucha de los contrarios conduce a la negación dialéctica de lo viejo por lo nuevo. "La negación toma toda su fuerza de aquello que niega, del pasado; no puede ni perdonarlo por

[83] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. V, 1955, pág. 202.
[84] Ibidem, t. II, 1954, pág. 230.
[85] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. IX, pág. 160.
[86] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. III, pág. 127.

agradecimiento ni destruirlo por odio; es como el fuego, que quema lo existente y que debe su existencia precisamente a la materia que consume..."[87]

En esta lucha de las fuerzas contrarias de lo viejo y lo nuevo, lo viejo no cede su sitio de grado a lo nuevo, sino a consecuencia del agotamiento de todas sus fuerzas y posibilidades; lo nuevo conquista su puesto en la vida después de luchar con lo viejo y de vencerlo.

Herzen extrae de la dialéctica conclusiones revolucionarias; afirma que "no es posible comprender ni a la humanidad ni a la naturaleza si damos de lado al desarrollo histórico"; vale más morir con la revolución que "salvarse en el asilo de la reacción".

Apoyándose en la dialéctica, Herzen tenía fe absoluta en que las fuerzas progresivas de la humanidad, a pesar de todos los obstáculos, acabarían por abrirse camino y vencerían cuanto se oponía a su avance. En su trabajo *Desde la otra orilla* rechaza el principio liberal reformista del "amor universal y reconciliación" y dice a los hombres de vanguardia de la sociedad: "...Exigid, en vez de amor a la humanidad, *odio* a todo cuanto hay tirado en el camino y dificulta el avance. Ya es hora de atar a todos los enemigos del desarrollo y de la libertad (es decir, a la burguesía y a los terratenientes) con una misma cuerda, lo mismo que *ellos* atan a los presos..."[88]

La crítica de la filosofía idealista y la elaboración de una serie de principios del método dialéctico figuran entre los méritos históricos de Herzen. No pudo, sin embargo, unir de manera consecuente y orgánica la dialéctica y el materialismo, para lo cual hacía falta aplicar este último al conocimiento de la sociedad; no pudo desarrollar sus ideas dialécticas en una ciencia de las leyes generales de desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano. Aunque él mismo se incluía justamente en el "partido del movimiento", en virtud de las condiciones históricas de la Rusia de su tiempo, no pudo comprender hasta el fin el papel histórico universal del proletariado; no fue más allá del socialismo utópico y, en lo fundamental, no abandonó el idealismo en cuanto a sus opiniones sobre la sociedad. Con todo y con ello, la teoría materialista y las ideas dialécticas de Herzen son una gran conquista del pensamiento filosófico anterior a Marx en la primera mitad del siglo XIX, una valiosa aportación al acervo de la cultura universal.

"En la Rusia feudal de los años 40 del siglo XIX —escribe Lenin sobre Herzen— supo elevarse a la misma altura que los más grandes pensadores de su tiempo. Hizo suya la dialéctica de Hegel. Comprendió que ésta es el «álgebra de la revolución». Fue más allá que Hegel, hasta el materialismo, siguiendo a Feuerbach. La primera de las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza* —«Empirismo e idealismo»—, escrita en 1844, nos muestra a un pensador que, incluso ahora, está a cien codos por encima de un sinfín de naturalistas empíricos contemporáneos y de una infinidad de actuales filósofos idealistas y semiidealistas. Herzen se acercó de lleno al materialismo dialéctico y se detuvo ante el materialismo histórico."[89]

[87] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. II, pág. 174.
[88] Ibidem, t. VII, pág. 85.
[89] V. I. Lenin, *En memoria de Herzen*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 812.

Las concepciones sociológicas y estéticas de Herzen son consecuencia de sus ideas democrático-revolucionarias y de su socialismo utópico.

En sociología defiende los principios de la evolución progresiva de la sociedad hacia el socialismo y condena las doctrinas que quieren perpetuar el capitalismo. Critica a éste y a la falsa democracia burguesa, en la que ve a un mundo "decrépito y agónico". Herzen estaba convencido de que el reino del capitalismo tendría su fin, del mismo modo que lo había tenido el mundo feudal, aristocrático. "De ahí —dice— que el socialismo nos atraiga mucho más que todas esas bellas teorías de la igualdad de poderes y del equilibrio de los gobiernos." [90]

Aunque no siempre es consecuente, Herzen aplica la idea de la lucha de clases (a las que a menudo identifica con los estamentos), haciendo ver el carácter ineluctable de la revolución y de su triunfo sobre la tiranía de las clases explotadoras: "El trabajo por una parte y el capital por otra, el obrero por un lado y la máquina por otro, el hambre por una parte y las bayonetas por otra. Por mucho que el socialismo gire en torno a su problema, no tiene otra salida que la piqueta y el fusil." [91]

Herzen, que consideraba la historia de la sociedad como un infinito proceso progresivo, denuncia a los filósofos reaccionarios y a los sociólogos providencialistas, para quienes los destinos de los pueblos han sido determinados por Dios y los regímenes sociales existentes son eternos y no pueden ser modificados por los hombres. Estaba también lejos de las teorías metafísicas que explican toda la historia pasada (régimen de la esclavitud, feudalismo) como fruto de errores y equivocaciones. La aparición de todas las formas históricas de la vida social, dice, ha estado sujeta a leyes.

La historia de la humanidad no conoce, según Herzen, límites en su desarrollo, ni tiene vías ni itinerarios marcados por nadie, ni estaciones ni apeaderos. Estaba convencido de que la fuerza principal que obra en la historia es el pueblo. Y al pueblo, como creador de los destinos históricos de la humanidad, se vuelven las miradas de Herzen. No negaba por ello el valor de los grandes hombres en la historia; la personalidad es un producto del medio social y "naturalezas geniales se encuentran casi siempre cuando son necesarias".

Veía Herzen que el desarrollo social se cumple siempre mediante la lucha de fuerzas opuestas. Atribuía gran importancia al estudio de la evolución de la vida material de la sociedad, y afirmaba que el socialismo ha de apoyarse en la economía política, convirtiéndola de "una recopilación empírica de razonamientos y observaciones, que no se atreve a tocar las sagradas fortalezas de lo existente, en una ciencia económica que arremeta contra todo".[92] No comprendió, sin embargo, el papel decisivo de la producción material en el desarrollo de la vida social, razón por la cual no estaba en condiciones de dar una base científica a sus teorías socialistas con ayuda de la ciencia económica. Partiendo, en lo fundamental, de una concepción idealista de la historia, veía en ésta ante todo el progreso de la conciencia, del pensamiento humano, que tendía hacia una

[90] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. VII, Petrogrado, 1919, pág. 229.
[91] Ibídem, t. X, pág. 117.
[92] Ibídem, t. XVIII, 1920, pág. 119.

organización racional de la vida y al logro de la armonía entre el individuo y la sociedad. Pero veía también que, de hecho, el desarrollo de la vida social no sigue al desarrollo del pensamiento, por lo que llegaba a la conclusión de que "la vida tiene su embriogenia, que no coincide con la dialéctica de la razón pura".[93]

Herzen combate en sus obras que haya un pueblo "elegido de Dios", como afirmaban los idealistas alemanes y los eslavófilos rusos. "No hay un pueblo entre todos los que entraron en la historia —dice— al que se pueda considerar un rebaño animal, como tampoco hay un pueblo que merezca llamarse conjunto de elegidos."[94]

Dentro de las concepciones filosóficas de Herzen, un lugar importante corresponde a los problemas de la ética. En ella muéstrase adversario decidido de la moral religiosa y ascética. Los principios morales, afirmaba, son de origen terreno, y no divino; deben determinarse no por la fe en una imaginaria "felicidad de ultratumba", sino por la aspiración a una organización racional y justa de la vida real y terrena de los hombres. No existen principios morales eternos e inmutables.

El destino y la misión del hombre está en su actividad histórico-social. La moral del "amor universal" le era extraña. El humanismo de Herzen es de un carácter democrático revolucionario, y en él entra, además del apasionado amor al pueblo oprimido, el odio irreconciliable a los enemigos y opresores del pueblo.

Herzen aportó también su valiosa contribución a la estética. Escritor realista como era, afiliado al campo de la democracia revolucionaria, combate la reaccionaria teoría del "arte puro" y condena el apoliticismo y la vacuidad ideológica en la literatura. En el espíritu popular y en el realismo de ella y en su disposición a seguir a la sociedad, veía Herzen la garantía firme de su desarrollo.

"El rasgo principal de la literatura contemporánea —escribía— es la autopsia patológica. Esto constituye una nueva negación del orden existente; contrariamente a la voluntad imperial, se ha abierto paso desde el fondo de la conciencia ya despierta..."[95]

Herzen desarrolla las ideas materialistas sobre el arte y resalta los vínculos de éste con la vida, el carácter objetivo de las categorías estéticas, que no pueden cambiar "a voluntad del primero que se presente".

Lo bello es creado por la vida; la literatura y el arte reflejan conflictos reales. "El arte —añade— no hace ascos a nada, todo lo puede representar cuando pone sobre ello el sello imborrable de lo bello..."[96] Herzen comprendía claramente que el arte es un fenómeno social y que es imposible explicarlo si recurrimos únicamente a las leyes de la naturaleza descubiertas por los hombres de ciencia.

En una carta a su hijo, Herzen escribía: "Todos los fenómenos del mundo histórico... se basan en la fisiología, pero van más allá.

"Tomemos, por ejemplo, la estética. Lo bello, por supuesto, no es una excepción de las leyes de la naturaleza: es imposible reproducirlo sin recu-

[93] A. I. Herzen, *Obras completas*, t. VI, pág. 29.
[94] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. VI, pág. 442.
[95] Ibídem, pág. 342.
[96] Ibídem, t. XV, 1920, pág. 246.

rrir a la materia, es imposible sentirlo sin órganos. Pero ni la fisiología ni la acústica pueden proporcionar una teoría de la creación artística.

"La memoria hereditaria, la civilización tradicional, todo cuanto se deriva de la convivencia de los hombres y del desarrollo histórico, todo ha producido un medio moral que tiene sus elementos, sus cualidades y sus leyes, que son muy reales aunque se presten poco al experimento fisiológico." [97]

En las obras de Herzen se abordan históricamente el arte y los ideales de belleza. En el artículo *El diletantismo en la ciencia* considera los distintos estilos y orientaciones del arte como etapas históricamente necesarias del desarrollo de la humanidad en este campo. El clasicismo y el romanticismo son para él dos etapas históricas; "eran vivos, verdaderos y bellos, necesarios y profundamente humanos" [98] en su tiempo, pero en el siglo XIX llegaron a convertirse en "sombras de difuntos". Muestra que la Edad Moderna ha dado origen a un arte nuevo, realista, al arte de Shakespeare, Goethe, Pushkin y Gógol. En sus producciones literarias, como *¿Quién es el culpable?*, *La urraca ladrona* y *El doctor Krúpov*, Herzen critica el régimen de servidumbre, que llevaba al fracaso a los mejores hombres, y hace un brillante canto a las ideas de democracia y de humanismo.

Los trabajos de Herzen y la imprenta libre que él creó en el extranjero inspiraron y alentaron durante varios decenios a la lucha revolucionaria a los hombres que dentro de Rusia mantenían el fuego del movimiento de liberación. De ahí que V. I. Lenin, en su obra *¿Qué hacer?*, hablase de Herzen como uno de los precursores de la socialdemocracia rusa.

En su artículo *En memoria de Herzen*, precisa Lenin con las siguientes palabras el lugar que corresponde al gran pensador en la historia: "Al honrar a Herzen, el proletariado, en su ejemplo, aprende el gran valor de la teoría revolucionaria; aprende a comprender que la fidelidad sin límites a la revolución y la propaganda revolucionaria dirigida al pueblo no se pierden ni aun cuando decenios enteros separan la siembra de la siega; aprende a determinar el papel que las diferentes clases desempeñan en la revolución rusa y en la internacional. Enriquecido con estas enseñanzas, el proletariado se abrirá camino hacia la unión libre con los obreros socialistas de todos los países, después de aplastar a la monarquía zarista, la hidra contra la que Herzen fue el primero en levantar la gran bandera de lucha, dirigiendo a las masas *la palabra rusa libre*." [99]

4. Las ideas filosóficas de N. P. Ogariov

Un puesto honroso en la historia del movimiento de liberación y del pensamiento teórico ruso corresponde a *Nicolás Platónovich Ogariov* (1813-1877), revolucionario destacado, filósofo, publicista, poeta y compañero de lucha de Herzen. Ogariov era hijo de terratenientes y hacia 1830 co-

[97] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. XXI, págs. 6-7.

[98] A. I. Herzen, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 36.

[99] V. I. Lenin, *En memoria de Herzen*. En *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 817.

menzó a actuar como uno de los revolucionarios de la nobleza. En sus años de estudiante de la Universidad de Moscú tomó parte activa en el círculo revolucionario de Herzen. Fue detenido en 1834 y, después de nueve meses de reclusión, condenado a destierro.

El régimen policiaco, la vigilancia a que constantemente se hallaba sometido, los registros y la amenaza de una nueva detención, le obligaron a salir de Rusia, y en 1856 se trasladó al extranjero. Allí, junto con Herzen, desplegó su labor de propaganda revolucionaria en *Kólokol* y en otras publicaciones de la prensa libre rusa.

En sus artículos y cartas, aparecidos en ellas, llama a la destrucción del régimen de servidumbre, y a la abolición de la propiedad de los terratenientes y del Estado sobre los hombres y sobre la tierra. Insistía en la entrega de la tierra a las comunidades campesinas, tierra que sería poseída y trabajada por éstas colectivamente, y también en el fomento de la industria comunal (artesana) y del comercio dentro de las comunidades rurales.

Las ideas del "socialismo campesino ruso", que Ogariov expone, eran utópicas y sin base científica. Pero Ogariov no era sólo un socialista utópico. Era también demócrata revolucionario y defensor apasionado de los métodos violentos para la transformación de la sociedad. Su ideal político era una república democrática en la que no tuviese cabida la opresión del pueblo.

En los artículos escritos para *Kólokol* hasta 1860 apuntan a veces algunas ilusiones liberales. Aun criticando el régimen de servidumbre y los atropellos de propietarios y funcionarios del Gobierno, Ogariov, a través del periódico, se dirige a Alejandro II con la esperanza de que el zar dé la libertad a los campesinos, evitando con ello una "salvaje revuelta" como en los tiempos de Pugachev. Pero Ogariov no tardó en salir de su error. Convencido de la expoliación que representaba la reforma de 1861, declara en las páginas de *Kólokol* que "el pueblo ha sido engañado por el zar" y que "la vieja servidumbre ha sido reemplazada por otra nueva". Compartía la profunda cólera que se había apoderado de las masas populares después de la reforma y aplaudió abiertamente el formidable movimiento de los campesinos contra los terratenientes y contra las autoridades zaristas.

Según nos prueban documentos hallados en los archivos, desde poco antes de 1860 Ogariov y Herzen trataron de crear una sociedad secreta en cuyo programa figuraría no sólo la abolición de la servidumbre, sino también el derrocamiento de la autocracia. En sus apuntes acerca de esa sociedad, Ogariov proyectaba la reunión de una Asamblea Nacional *(Zemski sobor)* constituida "por enviados de todos los distritos, elegidos por todo el pueblo sin distinción de estamentos. . .", y también determinaba la labor de tal sociedad secreta, que habría de preparar al pueblo y a las tropas para la insurrección armada. "Si (o puesto que) el monarca no quiere convocar el *Zemski sobor* —escribía—, el desorden conducirá inevitablemente al levantamiento." [100]

Entre 1859 y 1862, Ogariov y otros revolucionarios demócratas tratan desde el extranjero de preparar el levantamiento dentro de Rusia. Puede

[100] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, t. II, Moscú 1956, pág. 63.

decirse que asistió al nacimiento de la sociedad secreta organizada en Rusia y que más tarde, en 1862, había de tomar el nombre de "Tierra y Libertad".

A partir de 1861 Ogariov es un enemigo declarado e irreductible del liberalismo. En 1863 insertó en *Kólokol* un artículo que llevaba por título *Oración fúnebre*, el que sometía a crítica "a los profesores que tejen la podrida telaraña de sus ideas diminutas y altaneras", es decir, a los liberales irritados porque "la juventud sana no puede simpatizar con sus escrofulosas lucubraciones".[101]

En sus trabajos, Ogariov critica a los socialistas utópicos que, como Saint-Simon y Fourier, confiaban en la transformación de la sociedad por vía pacífica, y pide el empleo de la violencia para la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción y la entrega de los mismos al pueblo como propiedad social.

La base teórica de las ideas de Ogariov sobre la sociedad era la filosofía materialista, que él, lo mismo que Herzen denominaba erróneamente "realismo". "Sin duda alguna —decía—, el socialismo se halla vinculado a la ciencia de la experiencia real y del cálculo... Y la ciencia de la experiencia y del cálculo, sin duda, hállase vinculada al realismo filosófico, y no puede aceptar otra base sin traicionarse..."[102]

Ogariov estimaba que el socialismo, ya en el siglo XVIII, "había llegado a tal altura moral en la sociedad, que escribió en sus banderas: libertad, igualdad y fraternidad. La única consecuencia histórica posible que de esto se deduce —añade— es el paso al *socialismo*".[103]

Compréndese que se trataba de las conclusiones extraídas del materialismo por la democracia revolucionaria y por el socialismo utópico.

Ogariov tenía en gran estima la filosofía materialista de Feuerbach, cuya obra, *La esencia del cristianismo*, llevó Ogariov en 1842 a Herzen cuando éste se encontraba en Nóvgorod. "El libro de Feuerbach —escribía— es interesante. Abre los ojos en muchos aspectos... Apenas si se podrá encontrar un libro más demoledor para el cristianismo."[104]

Ogariov llegó al materialismo hacia 1845.

En una carta a Herzen, fechada el 2 de febrero de ese año, escribía: "El mundo real es anterior a la lógica, de la misma manera que la naturaleza es anterior al hombre... La naturaleza es la vida viva y no un símbolo, no es un jeroglífico egipcio."[105] En su manuscrito *La escuela politécnica popular* (1847) hace una violenta crítica de la religión, en la que ve la "prohibición de pensar", y recusa el "terrible formalismo de la fe",[106] que no admite cambio alguno en el orden existente.

Materialista militante, no daba cuartel en la defensa de sus convicciones científicas. Las convicciones, decía, no son algo personal, sino que son de patrimonio común. Cuando Granovski le reprochaba su "severo análisis de las opiniones ajenas", Ogariov repuso: "¿Pero cómo quieres que

[101] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, t. II, Moscú, 1956, pág. 654.
[102] Ibídem, pág. 731.
[103] Ibídem, pág. 761.
[104] Ibídem, pág. 317.
[105] Ibídem, pág. 360.
[106] Ibídem, pág. 9.

aceptemos las opiniones ajenas o que las dejemos en paz, cuando de las convicciones se deriva todo: la vida, la ciencia y la civilización?" [107]

Su violencia en la crítica se agudiza sobre todo cuando se refiere a la religión y al misticismo; consideraba con razón que éste conduce a la inactividad, que las esperanzas dirigidas al cielo son un estorbo para poner orden en los asuntos de la tierra. También hace una atinada crítica de las teorías idealistas del "libre albedrío".

Cuando el publicista reaccionario Soloviov insertó en la revista *Vsemirni Trud* (El trabajo universal) una serie de artículos contra el materialismo, Ogariov contestó en *Kólokol*, haciendo ver que la flosofía idealista es retrógrada y resultaba moralmente peligrosa para el desarrollo progresivo de Rusia, ya que hacía el juego al Gobierno y a la reacción.

Ogariov se burla ingeniosamente de Soloviov y demás idealistas empeñados en descubrir en los fenómenos reales de la vida principios "eternos" y sobrenaturales que se hallan "por encima del mundo". En su artículo *La vieja filosofía de la Exaltación* escribía así: "No debemos ni podemos llegar a la conclusión de que existen unos principios de la vida especiales y singularizados que se manifiestan en la vida misma, como pensaba el difunto idealismo y como se imagina el Sr. Soloviov, que ahora lo exalta.

"¡Y qué sencillo le resulta a la imaginación crear esos principios! No hay necesidad de trabajar, todo sale por sí, como de una varita mágica. Principio de vida, principio de la tierra, principio del mar, principio de la vegetación, principio de lo animal, principio de la humanidad, principio de la moral: y todos los fenómenos comienzan a fluir de sus principios, y así son creados a imagen y semejanza de su principio abstracto. Lo único que hay que lamentar es que esa explicación no explica nada ni en realidad es necesaria." [108]

Irritaban muy particularmente a Ogariov las teorías idealistas en boga en los "medios cultos" que justificaban y exaltaban las míticas creencias en el comienzo y el fin del mundo. Ogariov afirmaba que la ciencia ha de "prescindir de las burdas ideas de que el mundo tuvo un principio, surgió de algo y va en pos de algo" [109] y que "las llamadas causas finales son imposibles, lo mismo para el pensamiento que para la realidad".[110]

Criticó también Ogariov el "doctrinarismo" de los sistemas idealistas, que no quieren saber nada de la vida real. "Veo con animadversión —escribía acerca de esos sistemas— que en ellos la idea no sufre para nada y que únicamente el hombre, satisfecho de sí mismo, se pone en marcha, pica en el anzuelo y resuelve todo cuanto hay que resolver en el mundo, despreciando los obstáculos y rechazando con desprecio los hechos cuando éstos le contradicen." [111]

Ogariov no admitía la concepción del idealismo objetivo, que considera la idea como una sustancia espiritual absoluta; comprendía que el pensamiento y el organismo humano, la idea y el cerebro, guardan entre sí la relación más íntima. Para resolver científicamente el problema de las re-

[107] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, t. II, pág. 399.
[108] Ibídem, t. II, págs. 176-177.
[109] Ibídem, pág. 82.
[110] Ibídem.
[111] *El legado literario*, t. XXXIX-XL, 1941, pág. 357.

laciones entre el pensamiento y el ser, la filosofía, según Ogariov, ha de apoyarse siempre en las conquistas de las ciencias naturales.

Hacia 1845 Ogariov se consagra al estudio de dichas ciencias, y tropieza en ellas con el predominio del empirismo vulgar y de la metafísica, que él considera, y con razón, muy peligroso para la ciencia. Los investigadores empíricos, dice, que admiten la separación entre sus trabajos especiales y la vinculación general de las concepciones científicas, pasan fácilmente al punto de vista religioso, sin advertir que ese trabajo suyo se contradice con las ideas que la religión sustenta.

Según Ogariov, la filosofía ha de ocuparse de los principios fundamentales del mundo y del conocimiento por el hombre del medio que le rodea. "Por «filosofía» —escribe— se entiende de ordinario los fundamentos generales del mundo o los fundamentos generales de un grupo de fenómenos, y de ahí que los problemas filosóficos constituyan una necesidad natural de la razón humana..."[112]

Ogariov veía claramente la radical contradicción que separa al materialismo del idealismo y consideraba lógica la pugna entre ellos. En 1866, en uno de sus artículos de *Kólokol,* señalaba que todos los filósofos se dividen en dos campos hostiles, según la solución que dan al problema "de los fundamentos generales del mundo". Unos buscan esos fundamentos en las ideas, en los principios abstractos de conformidad con los cuales agrupan todos los fenómenos y todos los hechos. Los otros los buscan en el propio mundo, y de los hechos existentes deducen la ley general de su existencia.

Los partidarios de los principios apriorísticos eran denominados por Ogariov idealistas o metafísicos, y los defensores del conocimiento positivo, realistas o materialistas. El materialismo, decía, busca el principio del mundo en la materia, y de ahí proviene su nombre. Sin observar gran precisión en los términos, Ogariov estaba en lo cierto en lo principal: en que el materialismo y el idealismo son sistemas opuestos.

Según él, todos los objetos y fenómenos de la naturaleza son cognoscibles por el hombre. En su juventud había escrito:

> También el hombre tiene su misión:
> Todo cuanto existe
> ha de llevarlo de la vida externa
> a la clara región del conocimiento.[113]

Todos los conocimientos del hombre acerca del mundo comienzan por la sensación. La idea es la conclusión lógica de las observaciones, la conciencia del hecho, es decir, la noción de que se conoce la causa suficiente del fenómeno o del acontecimiento. Ogariov considera que la conciencia refleja las relaciones reales y señala los vínculos que existen entre el lenguaje y el pensamiento. "La conciencia —escribe— es la comprensión de las relaciones, la idea que cobra expresión, es decir, la palabra."[114]

[112] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas,* t. I, páginas 696-697.
[113] N. P. Ogariov, *Versos y poemas,* t. I, Leningrado, 1937, pág. 28.
[114] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas,* t. II, pág. 43.

A la vez que Ogariov admite las sensaciones del mundo material como fase inicial del conocimiento humano, señala que el proceso de este conocimiento de los objetos y fenómenos circundantes no se reduce a una contemplación pura y simple. El hombre es activo; él mismo busca el conocimiento del medio; la vida práctica, la evolución histórica y el desarrollo lógico de los conocimientos adquiridos plantean al hombre una infinidad de problemas. La sed de teoría, dice, "es función inseparable del cerebro humano".[115]

Para que el hombre tenga como ciertos los conocimientos y las teorías científicas, es necesario que coincidan perfectamente con la realidad. Esta coincidencia es totalmente posible en principio, si bien Ogariov indica que el hombre no conoce las leyes de la naturaleza de una vez y por completo, sino sólo de manera gradual, aproximadamente.

A Ogariov no le satisfacía el método metafísico de pensamiento reinante entonces en filosofía. En sus obras se revela el criterio dialéctico de que se vale para enfocar la realidad. Pide a la ciencia que penetre en la entraña de los fenómenos, que conozca sus leyes y vínculos; en ocasiones se eleva hasta profundas síntesis dialécticas. En uno de sus artículos de *Kólokol* escribía: "La simple anotación de los hechos puede ser un catálogo, unos anales, pero no es ciencia; únicamente la explicación de las leyes del método de desarrollo de los fenómenos de cierto orden es teoría, o sea ciencia." [116] Todos los fenómenos del mundo están ligados entre sí, son relativos y mutables, afirmaba.

En Ogariov encontramos pensamientos profundos sobre el tránsito de los cambios cuantitativos a los cualitativos. "Sin cambio cuantitativo —escribía— no hay cambio cualitativo. Esto no es una opinión subjetiva, sino que es propio de la vida objetiva. La química es el ejemplo más evidente de esta verdad; y si nos paramos a pensar, en el resto ocurre lo mismo."

La marcha de la historia, para Ogariov, transcurre en mucha mayor medida "por medio de lucha y de saltos que mediante un silencioso trabajo creador interno".[117]

El modo dialéctico de enfocar la vida social se manifiesta en Ogariov en sus intentos de dar una base a la necesidad y regularidad de las transformaciones revolucionarias. El desarrollo progresivo de la sociedad, afirmaba, se llevará a cabo en un proceso de lucha de lo nuevo contra lo viejo, es decir, en última instancia, por la revolución. "No veo en la historia —decía— un solo ejemplo de desarrollo de la comprensión en virtud de la cual la minoría gobernante se retirara voluntariamente." [118]

Sus concepciones filosóficas tenían, en general, una base materialista, si bien no carecían de defectos. En sus *Cartas privadas sobre un problema general* critica a Comte, al que reprocha haber caído "en el círculo de la especulación metafísica". Pero Ogariov no supo mostrar en toda su magnitud las diferencias que separan el materialismo del positivismo ni alcanzó a comprender la esencia reaccionaria de la sociología de Comte.

[115] *El legado literario.* t. XXXIX-XL, pág. 358.
[116] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas,* t. I, pág. 316.
[117] Ibídem, t. II, pág. 215.
[118] Ibídem, págs. 216-217.

Otra prueba de la inconsecuencia del materialismo de Ogariov es su concepción de la historia, en la que, a pesar del buen número de elementos materialistas que sus obras nos ofrecen, no llega a rebasar el marco de la sociología idealista.

Ogariov era un poeta excelente; las ideas, el pensar y el sentir de los campesinos siervos, de los que era portavoz, encuentran expresión —para no hablar ya de sus artículos— en brillantes e inspirados versos, a muchos de los cuales se les puso música y se convirtieron en canciones revolucionarias.

En estética, Ogariov mantiene posiciones materialistas, afirma la vitalidad de la orientación realista y critica la teoría del "arte por el arte", considerando a éste como una fuerza social educativo-ideológica. Donde sus opiniones estéticas se exponen de manera más completa y concentrada es en el artículo *En memoria de un artista*, en el Prefacio a los *Pensamientos* de K. F. Riléev y en el Prefacio a *La literatura clandestina rusa del siglo XIX*. Ogariov señala en estos trabajos que las obras maestras del arte y los grandes artistas se hallan relacionados con grandes movimientos sociales, son producto de las condiciones sociales y están al servicio de su época. La causa de la decadencia del arte en Occidente a mediados del siglo XIX la veía, lo mismo que Herzen, en la desintegración de la vida social. "El arte ha decaído porque la vida social se ha disipado." [119] Consideraba también que "la propia teoría del arte por el arte podía aparecer sólo en una época de decadencia social".[120] Entra en liza contra los teóricos del "arte puro" y revela el sentido político de esta teoría y sus vínculos con las fuerzas de la reacción.

"Proclamar la *reacción benéfica*... que quiere desplazar de las bellas letras las calamidades sociales y el interés social que se abre manifiestamente paso en la vida moderna, proclamar esa reacción significa exaltar la reacción en general; en tiempos del zar anterior esto habría valido la Cruz de San Vladimiro." [121]

La historiografía y la crítica de los liberales burgueses han calumniado sañudamente a Ogariov, tratando de rebajar sus méritos como revolucionario y escritor.

Sólo los marxistas de Rusia han colocado en el lugar que legítimamente le corresponde a este gran pensador y dirigente del movimiento de liberación. Continuando los pensamientos que Lenin había expuesto en su artículo *En memoria de Herzen*, el periódico *Pravda* escribió en 1913: "Ogariov y Herzen son dos grandes figuras que representan toda una época en el movimiento del pensamiento social de mediados del siglo XIX." Ogariov, añadía, "creía en el triunfo del socialismo, en el que veía la salvación de la humanidad".[122]

[119] N. P. Ogariov, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, t. I, pág. 296.
[120] Ibídem, pág. 297.
[121] Ibídem, págs. 301-302.
[122] *"Pravda" de antes de Octubre y los problemas del arte y la literatura*. Moscú, 1937, págs. 103-104.

5. Las concepciones filosóficas y sociológicas de los "petrashevtsi"

Un lugar importante en el progreso de las ideas en la Rusia de mediados del siglo XIX corresponde al círculo de los "petrashevtsi". Lenin decía en 1903 que la intelectualidad socialista revolucionaria tenía una historia instructiva de más de medio siglo que comenzaba "con el círculo de los «petrashevtsi» aproximadamente".[123] Después de Belinski, ellos son los que inician el desplazamiento de los nobles por los plebeyos en el movimiento de liberación de Rusia.

El círculo se formó en San Petersburgo en 1845-1846, a iniciativa de *Mijail Vasilievich Butashévich-Petrashevski* (1821-1866) y se componía no sólo de nobles, sino también de elementos plebeyos. Figuraban en él, entre otros, los escritores M. E. Saltikov-Schedrín, F. M. Dostoievski y A. N. Pleschéev, y el economista V. A. Miliutin. Paralelamente a este núcleo central existían otros círculos de "petrashevtsi".

No puede decirse que su composición fuese homogénea: junto a hombres de espíritu revolucionario, que daban el tono a la actividad del círculo, había elementos liberales que se conformaban con pequeñas reformas. En 1848 y 1849, dentro del núcleo dirigente de los petrashevistas (M. V. Petrashevski, N. A. Speshnev, N. A. Mombelli, I. M. Debu y F. N. Lvov) se estudió la idea de crear una sociedad secreta para la lucha contra el zarismo.

Los "petrashevtsi" de orientación revolucionaria tomaban en consideración la experiencia de los decembristas y dieron un paso adelante en comparación con los revolucionarios nobles. Los decembristas habían preparado un levantamiento militar dirigido por centros revolucionarios de oficiales; pues bien, ciertos "petrashevtsi" sostenían la idea de una "insurrección militar-campesina" y proponían la "vía de Pugachev" como solución revolucionaria para Rusia. Los "petrashevtsi" no llegaron a formar su sociedad secreta, pero contribuyeron a la propagación de las ideas revolucionarias en Rusia.

Dentro de los círculos "petrashevtsi" se leyó y comentó la carta de Belinski a Gógol, que ejerció sobre ellos honda influencia. Las copias que allí se hicieron de esa carta fueron repartidas entre los intelectuales de orientación democrática.

Tuvieron también gran repercusión sobre los "petrashevtsi" las ideas de la revolución de 1848 en Occidente, así como las obras de los pensadores avanzados de Europa Occidental, singularmente de los materialistas y socialistas utópicos franceses. En la biblioteca de sus círculos se encontraba la obra de Marx *Miseria de la filosofía*. El estudio de dichos trabajos por algunos "petrashevtsi" nos muestra la atención con que seguían la marcha del pensamiento socialista en el Occidente europeo, aunque entre las diversas doctrinas socialistas no supieron distinguir el socialismo proletario de Marx y Engels.

A medida que los "viernes" de Petrashevski y las reuniones en los domicilios de otros miembros del círculo adquirían un carácter político más

[123] V. I. Lenin, *Plan de cartas sobre las tareas de la juventud revolucionaria.* En *Obras completas*, 4ª ed. rusa, t. VII, pág. 26, nota.

acentuado, se precisaban las ideas antizaristas, democrático-revolucionarias, de sus elementos avanzados, crecía su odio contra el régimen de servidumbre y se exigía más enérgicamente su abolición, la implantación de la república y otras reformas sociales. Muchos "petrashevtsi" desplegaron una intensa propaganda de las ideas revolucionarias en los centros de enseñanza, entre los oficiales de guarnición en la capital y entre el sector más culto de los funcionarios de la Administración y otras capas de intelectuales. La propaganda de las ideas democráticas fue la obra revolucionaria de los "petrashevtsi".

En abril de 1849 los "petrashevtsi" más conspicuos, en número de 39, fueron detenidos y recluidos en la fortaleza de Pedro y Pablo. En total se tomó declaración por este expediente a unas cien personas. Un consejo de guerra condenó a 21 procesados a ser pasados por las armas, pena que luego fue conmutada por la de trabajos forzados en las minas, en compañías de castigo, etc.

Las ideas sobre la sociedad, desarrolladas por la parte avanzada de los "petrashevtsi", inspirados en las ideas de la democracia revolucionaria, reflejaban las aspiraciones de las grandes masas del pueblo y singularmente de los campesinos, que se levantaban contra la servidumbre.

Según un proyecto trazado por Petrashevski hacia 1848, los campesinos habían de ser emancipados con la tierra que ellos trabajaban, sin que los propietarios recibieran indemnización alguna. Speshnev, que veía en la liberación de los campesinos la tarea primordial de los revolucionarios rusos, mostrábase partidario de la nacionalización de la tierra y de la industria del país. Tanto Petrashevski como Speshnev consideraban la revolución popular como el procedimiento que había de traer la solución del problema campesino.

Las opiniones de los "petrashevtsi" demócratas de más relieve, e incluso del propio Petrashevski, revelaban vacilaciones en cuanto a las vías a seguir para la supresión de la servidumbre en Rusia. Su movimiento corresponde a un tiempo en el que apenas empezaba a ser superada la limitación histórica propia de los revolucionarios de la nobleza. Mas con todo y con ello, el espíritu democrático predominaba en su conjunto sobre el liberalismo.

Mientras que el sector liberal de los "petrashevtsi" no pasaba de pedir una monarquía constitucional y pequeñas reformas implantadas desde arriba, Petrashevski, Speshnev y los elementos democráticos radicales pugnaban por el establecimiento de la república con el máximo de libertades democráticas, de una república que pusiera fin al atraso económico del país, a la carencia de derechos, a la miseria de las masas del pueblo y a la opresión de las nacionalidades no rusas.

Petrashevski y sus adeptos veían que el régimen social burgués de Occidente era superior al régimen de la servidumbre, mas no se les escapaba que tal organización no traería el bienestar a las grandes masas del pueblo. Bajo ese régimen, indicaba Petrashevski, la situación dominante corresponde a los grandes capitalistas, los cuales "por medio de la bolsa y de la industria disponen a su antojo de la vida social".[124]

[124] *Obras filosóficas y político-sociales de los "petrashevtsi"*, Moscú, 1953, página 429.

Para la mayoría de los "petrashevtsi" el régimen social perfecto era el socialismo, aunque no coincidían sus puntos de vista en cuanto a cómo había de ser éste. Speshnev y Balasoglo se declaraban partidarios del comunismo. Petrashevski, Mombelli, Jánikov, los hermanos Debu, Yastrzhembski, Danilievski y otros muchos otorgaban su preferencia a la doctrina de Fourier. Mas tampoco los fourieristas estaban unidos. Los más "puros" de entre ellos eran Danilievski y Beklemíshev. Estos hacían suyos los principios económicos y políticos del fourierismo y compartían las opiniones antirrevolucionarias de Fourier, aunque rechazaban su cosmogonía y sus místicas ideas sobre las almas, etc. La posibilidad de una conciliación del trabajo y el capital en la sociedad del futuro, tal como Fourier lo sostenía, eran compartidas incluso por algunos de los "petrashevtsi" demócratas dispuestos a la lucha política abierta contra el zarismo. La explicación es clara: en aquel tiempo el débil desarrollo de las contradicciones del capitalismo no podían quebrantar aún la confianza en las ilusiones pequeñoburguesas del gran utopista francés. El yugo de la servidumbre originaba entonces en Rusia "la protesta solidaria y la lucha de toda la intelectualidad, creando la ilusión de un democratismo especial de nuestra intelectualidad, acerca de la inexistencia de profundas divergencias entre las ideas de los liberales y las de los socialistas".[125]

La mayoría de los "petrashevtsi" socialistas rechazaban no sólo la cosmogonía y los elementos místicos y religiosos de la doctrina de Fourier, sino también su espíritu antirrevolucionario. No compartían las censuras de éste a la revolución burguesa de 1789 en Francia y al materialismo francés, impugnaban los derechos del capital a recibir una parte en la distribución de los productos del trabajo dentro del falansterio, no aceptaban la herencia y se oponían a toda propiedad privada bajo el socialismo. Muchos "petrashevtsi" estimaban errónea la idea de Fourier de que un experimento en pequeña escala (el falansterio) podía conducir a la meta, es decir, a que el bienestar general se extendiese a la sociedad entera.

Este grupo de "petrashevtsi" socialistas, se comprende, no podía ir más allá del socialismo utópico de su época, con todas las equivocaciones y contradicciones que lo caracterizaban.

En Rusia no había entonces una fuerza social real capaz de ponerse a la cabeza de la lucha por el socialismo; de ahí que en el seno de los "petrashevtsi" fuesen inevitables las discrepancias en cuanto a las fuerzas que tendían al socialismo y a las vías para su realización. Había discusiones entre Petrashevski y los partidarios del fourierismo, por un lado, y Speshnev y los defensores del comunismo utópico, por otro; había discrepancias entre los adeptos de las distintas corrientes del socialismo utópico, parte de los cuales se manifestaba en pro de los medios pacíficos para su implantación. La lucha contra el zarismo llevaba a la parte avanzada de los "petrashevtsi" a la conclusión de que en Rusia era imposible llegar al socialismo por vía pacífica. El socialismo utópico del círculo era un reflejo del espíritu revolucionario de la democracia burguesa campesina.

[125] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas*, trad. esp., t. I. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958, pág. 312.

Concepciones filosóficas de los petrashevistas. Siguiendo al materialismo francés, a Belinski, Herzen y Feuerbach, Petrashevski, Speshnev y algunos otros defendían en sus obras y propagaban las ideas de la filosofía materialista.

El *Diccionario de bolsillo de palabras extranjeras*, editado por los "petrashevtsi", fue en su tiempo, junto con las obras de Belinski y Herzen, un instrumento de propaganda del materialismo entre los hombres avanzados de Rusia.

En el artículo *Oratoria* se decía que para el hombre "que conoce las leyes de la naturaleza *no hay en el universo nada que no se halle subordinado, no hay nada «sobrenatural», nada que no se contenga en su naturaleza misma y no se derive de ella...*" [126]

La mayoría de los "petrashevtsi" materialistas suponían que la materia está compuesta de átomos. Petrashevski defendía la ley de la conservación de la materia y del movimiento ("de las fuerzas") en la naturaleza, ley que venía a confirmar el principio materialista de que la materia y el movimiento son eternos, no han sido creados y no es posible destruirlos.

Los "petrashevtsi" demócratas eran fundamentalmente ateos o se hallaban camino del ateísmo. Uno de ellos, Timkovski, declaró en el expediente abierto en 1849 que las discusiones sobre la religión en casa de Petrashevski le habían convencido de que "el hombre no debe *creer*, sino *saber;* todo ha de ser comprobado por la *razón*, y lo que la razón no puede demostrar es indigno de ocupar nuestros pensamientos".[127]

En un discurso pronunciado con ocasión de un almuerzo en memoria de Fourier, Jánikov califico a la religión de satélite del despotismo. Speshnev y Petrashevski, siguiendo a Feuerbach, sostenían que la aparición de la creencia en los dioses era debida a la deificación por el hombre de su propia persona y de las leyes generales del pensamiento humano. Ahora bien, Speshnev advertía a los adeptos rusos de la doctrina de Feuerbach que el gran materialista alemán no había logrado superar la religión, puesto que también es religión su antropoteísmo. "El objeto de la deificación es en él otro, nuevo, pero no es nuevo el propio hecho de la deificación. En vez del Dios-hombre, tenemos al hombre-Dios. Lo único que cambia es el orden de las palabras. ¿Y acaso la diferencia entre el Dios-hombre y el hombre-Dios es tan grande? ¿Acaso el Dios cristiano no fue concebido por completo a imagen y semejanza del hombre?" [128]

Speshnev moteja al espíritu "absoluto" de Hegel y de los hegelianos de invención de la filosofía idealista, de principio arbitrario basado en hipótesis no demostradas ni demostrables. Por vía científica, decía, es imposible deducir la idea absoluta como causa primera de las cosas y de los fenómenos de la naturaleza, y por eso es materia de fe y no de la ciencia.

La filosofía idealista vuelve de abajo arriba las relaciones reales, sigue Speshnev; "teme lo real, considera lo verdaderamente real como algo distinto del objeto mismo..." [129]

El *Discurso sobre las tareas de las ciencias sociales*, pronunciado por el "petrashevtsi" Kashkin en 1848, es en gran parte una diatriba contra

[126] *Obras filosóficas y político-sociales de los "petrachevtsi"*, pág. 320.
[127] *La causa de los "petrashevtsi"*, t. II, Moscú-Leningrado, 1911, pág. 120.
[128] *Obras filosóficas y político-sociales de los "petrashevtsi"*, pág. 196.
[129] Ibídem, pág. 479.

las tesis fundamentales que mantenía la filosofía idealista alemana. Kashkin critica en los idealistas alemanes la tendencia a colocar la razón del hombre por encima de las leyes de la naturaleza, su indiferencia hacia todo lo humano y su conformidad con las fuerzas de la reacción social. En ese discurso, prueba indudable de la vigorosa y directa influencia del materialismo de Herzen sobre la parte revolucionaria de los "petrashevtsi", Kashkin maneja los argumentos de aquél contra los sistemas de la filosofía idealista que justificaban los regímenes sociales reaccionarios.

Petrashevski, Speshnev, Tol, Yastrzhembski y algunos otros componentes del círculo defendían la tendencia materialista en la teoría del conocimiento. "...El conocimiento es en el hombre un hecho no arbitrario de su vida, es un resultado de sus relaciones con la naturaleza",[130] escribía Petrashevski. La fase inicial del conocimiento humano la veían en la percepción sensible, cuyos datos somete el hombre a una generalización racional. Nada llega a la razón, decía Petrashevski, sin pasar antes por los sentidos. "El juicio es una explicación de los actos de los sentidos —escribía Tol—; primero de todo existe en los sentidos, y luego se presenta la razón para comprobar sus indicaciones y para dar fe de que éstas tienen una base firme." [131]

Suponían los "petrashevtsi" que, como todo en el mundo, el conocimiento humano está sujeto a desarrollo. Según Speshnev, la ciencia positiva "debe su origen y existencia a la insaciable sed de saber del hombre".[132] Petrashevski subrayó repetidamente que en los conocimientos humanos hay "inexactitudes"; esto es inevitable, explicaba, pues tales conocimientos son "resultado no del pensamiento absoluto, sino del pensamiento de determinados individuos que se desarrollaron bajo determinadas circunstancias".[133]

El *Diccionario de bolsillo de palabras extranjeras* somete a una amplia crítica el agnosticismo y el misticismo.

"Lo más inconsistente de él —dice el *Diccionario* acerca del misticismo— es que, renunciando como lo hacen a las vías ordinarias de la razón, los místicos quieren que consideremos en el más alto grado racional lo que su imaginación crea, que no se basa en la experiencia y que se halla en contradicción con todo cuanto la razón nos dice. No hay por menos de aceptar que el conocimiento humano es limitado, como todo lo humano; mas, por débil que sea nuestra razón, no podemos aceptar aquello que se contradice con sus argumentos: para demostrar la necesidad del conocimiento superior y la insuficiencia de la actividad ordinaria de la razón, han de recurrir al procedimiento que tanto desprecian: han de *demostrarnos* que nos equivocamos, y para eso es preciso poner en juego la razón, pues de otra manera no habría demostración alguna. De ahí se deriva claramente que el misticismo es un sistema absurdo que se contradice a sí mismo." [134]

Petrashevski y sus amigos son partidarios decididos del "conocimiento de la realidad", a cuyo detenido estudio, en toda la plenitud de su des-

[130] *Obras filosóficas y político-sociales de los "petrashevtsi"*, pág. 333.
[131] Ibidem, pág. 700.
[132] Ibidem, pág. 480.
[133] Ibidem, pág. 388.
[134] Ibidem, págs. 146-147.

arrollo, invitan. Cuanto más completo sea ese conocimiento, decía Petrashevski, tanto mayor puede ser la seguridad en el éxito, tanto más fiel será cada uno de nuestros actos y tanto más corto será el camino que nos lleve a la meta.

En el conocimiento de la realidad circundante, la parte democrático-revolucionaria del círculo "petrashevtsi" seguía los principios de la dialéctica formulados en las obras de Herzen y Belinski.

Petrashevski enseñaba a sus adeptos a considerar cualquier fenómeno de la naturaleza y la sociedad en su proceso de cambio y desarrollo. "La vida de todo cuanto existe en la naturaleza —indicaba— se pone de relieve, y eso responde a lo que en realidad es, en la transformación incesante de las formas exteriores, en la sustitución de unos fenómenos por otros." [135]

El desarrollo, según Petrashevski, "no es un estrecho círculo de fenómenos que retornan y se repiten constantemente", sino un proceso de lucha de lo viejo y lo nuevo, un proceso de permanente aparición de fenómenos realmente nuevos. "*...La vida en sí no es otra cosa que una neología que se repite a cada instante.* Si se detuviese esta transformación, esta sustitución de unas formas de vida por otras, si se detuviese esa neología, la muerte sería el patrimonio de todo lo existente." [136]

A diferencia de las teorías metafísicas que consideran el desarrollc como una "restauración" de lo viejo, en las ideas de Petrashevski hay una comprensión, profunda para su tiempo, de la diferencia entre revolución y reforma. "A veces se emplea el término *novación* (renovación) en lugar de *reforma* (cambio) —dice el *Diccionario de bolsillo*—; pero no se puede utilizar como sinónimo de *revolución* (transformación), pues el concepto que la palabra «novación» encierra, contiene la idea de un cambio o modificación que se realiza en el objeto al efecto de devolverle su anterior *situación normal*... y de este modo aumentar su solidez y el tiempo que puede servir al fin a que se le destina. En efecto, el concepto de reforma encierra también la idea de cierta transformación, que afecta a los principios básicos y sustanciales de cualquier institución pública menos que a los secundarios; es decir, que se refiere a la transformación de las formas, y no de la esencia." [137]

De este artículo, redactado de manera que pudiese pasar por la censura, se desprende que los autores del *Diccionario* entendían por revolución una transformación que afectaba a los principios básicos y esenciales de la organización de la sociedad.

Petrashevski consideraba el movimiento revolucionario como el resultado de la lucha *"de dos fuerzas opuestas"*, una de las cuales —la que se enfrenta al poder de los explotadores y opresores— "es expresión de las aspiraciones de la sociedad o comunidad a producir un fenómeno nuevo..." [138]

En repetidas ocasiones Petrashevski manifestó la idea de la concatenación e interdependencia de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad como ley general de su desarrollo. *"En la naturaleza todo se encuentra en*

[135] *Obras filosóficas y político-sociales de los "petrashevtsi"*, pág. 190.
[136] Ibídem, pág. 215.
[137] Ibídem, pág. 250.
[138] Ibídem, pág. 400.

intima relación e interdependencia",[139] escribió en sus declaraciones en la causa instruida en 1849. Y vuelve a repetirlo diez años más tarde, cuando se hallaba desterrado en Siberia. "La ley general de la interdependencia de los fenómenos —afirma en el periódico *Amur*, de Irkutsk, en su número del 9 de febrero de 1860— pónese de relieve en todas las manifestaciones de la naturaleza. Esta ley aparece también en la vida social. En ella no hay casualidades. Entre todo —el pasado, el presente y el futuro— existe una vinculación indisoluble."

Petrashevski critica la afirmación de Rousseau de que la "Edad de Oro" es algo que pertenece al pretérito, de que es posible "encajar en el pasado el desarrollo futuro de la sociedad, inyectar lo vivo y vital de su vida orgánica en las formas muertas de lo caduco".[140] No hemos de conformarnos con conocer la realidad circundante, sino que hay que actuar sobre ella de acuerdo con las condiciones de lugar y tiempo.

Los "petrashevtsi" admitían la existencia de leyes que rigen tanto el desarrollo de la naturaleza como el de la sociedad, aunque esas leyes, aplicadas a la evolución histórica del género humano, eran interpretadas por ellos con un criterio idealista. Así, Petrashevski suponía que el hombre ha poseído siempre "la tendencia a adaptar la sociedad a sus necesidades", la aspiración al perfeccionamiento de la vida social, o lo que él llama "tendencia social", que es lo que "impulsa el desarrollo de la sociedad" y le infunde "fuerza, color y lozanía".[141]

La misión de las fuerzas avanzadas de la sociedad, según Petrashevski, consiste en crear un régimen social en el que las aspiraciones y necesidades de unos no se vean satisfechas a expensas de las necesidades y aspiraciones de los otros, y en la que haya abundancia de recursos, a fin de que todos puedan satisfacer esas necesidades. El trabajo humano, fuente de la abundancia de bienes materiales, decían, no puede ser algo penoso y execrable; ha de ser atractivo, ha de ser convertido en uno de los más grandes placeres que colmen de satisfacción al hombre.

Con toda su limitación, y a pesar del carácter idealista de la doctrina sobre el hombre y sus necesidades sustentadas por muchos "petrashevtsi", dicha doctrina era progresiva, tanto más que a menudo resaltaba el gran papel de las necesidades materiales en la vida del pueblo.

Los "petrashevtsi" creían en el gran futuro de toda la humanidad. Confiaban en que en Rusia serían llevadas a cabo las grandes transformaciones con que las mentes mejores del mundo entero habían soñado en el transcurso de siglos. Hoy día nos parecen proféticas las siguientes palabras de uno de ellos, Ajsharúmov, pronunciadas hace más de cien años: "Aquí, en nuestro país, daremos comienzo a la transformación a la que dará fin toda la tierra." [142]

Representantes como eran del pensamiento social ruso avanzado en el período inicial de la etapa democrático-burguesa del movimiento de liberación en Rusia, los "petrashevtsi", después de Belinski, Herzen y Ogariov, contribuyeron en forma muy valiosa a formar las concepciones de

[139] *Obras filosóficas y político-sociales de los "petrashevtsi"*, pág. 436.
[140] Ibídem, pág. 189.
[141] Ibídem, pág. 423.
[142] Ibídem, pág. 691.

N. G. Chernishevski y de la generación plebeya de revolucionarios rusos que éste encabeza en los años 50-60 del siglo XIX.

6. Los naturalistas rusos avanzados y su defensa del materialismo en la primera mitad del siglo XIX

En la primera mitad del siglo XIX son importantes los éxitos que alcanzan en Rusia las ciencias naturales, y en especial la biología. En este período adquiere gran difusión la idea de que la naturaleza se encuentra sometida a un proceso de desarrollo. Los investigadores rusos reúnen datos valiosos en botánica, zoología, paleontología y otras ramas de las ciencias naturales, y, a la vez que los sabios del resto de Europa, formulan importantes principios científicos sobre las leyes de desarrollo de la naturaleza.

El gobierno zarista, sobre todo después del levantamiento de los decembristas, reprimía sañudamente toda manifestación de librepensamiento en la ciencia, haciendo objeto de sus persecuciones a quienes mantenían la orientación materialista. Las autoridades zaristas alejaban de las universidades a los mejores catedráticos y estudiantes, por el simple hecho de mantener ideas progresivas, y la enseñanza era subordinada a la escolástica y a los dogmas religiosos. No obstante, los investigadores avanzados enriquecían la ciencia con nuevos descubrimientos y continuaban las tradiciones materialistas y ateas de Lomonósov.

En las ciencias naturales, lo mismo que en filosofía, era en Rusia muy violenta la pugna entre el materialismo y el idealismo.

A principios del siglo XIX, entre una parte de los naturalistas de Occidente y de Rusia gozaba de predicamento la filosofía de los idealistas alemanes, y en particular las doctrinas de Kant y Schelling. Lobachevski, Osípovski, Filomafitski y otros investigadores materialistas rusos combatieron a los idealistas alemanes y a sus adeptos dentro del propio país. Así, T. F. Osípovski sometió a crítica la concepción kantiana del espacio y del tiempo, demostrando que uno y otro tienen existencia objetiva.

Entre los biólogos rusos de la primera mitad del siglo XIX se destaca un grupo de evolucionistas convencidos, que investigan los problemas del desarrollo en la naturaleza orgánica.

Yákov Kuzmich Kaidánov (1778-1855), biólogo y médico, profesor de la Academia de Cirugía y Medicina, publicó en 1812 *El carácter cuaternario de la vida*, trabajo en el que, refutando las concepciones metafísicas de la filosofía de la naturaleza, plantea en forma general el principio del desarrollo en la naturaleza viva. Según él, todos los cuerpos, lo mismo del mundo inorgánico que orgánico, guardan vínculos entre sí; es imposible comprender los animales si no se conocen las plantas, de la misma manera que es imposible explicar la esencia de éstas si no se estudian los cuerpos del mundo inorgánico.

Kaidánov, partiendo de la propia naturaleza, trata de explicar no sólo los vínculos que unen a los distintos cuerpos, sino también el proceso por el que esos cuerpos se van haciendo más complejos, desde los minerales al hombre. "Podemos pensar —escribe— que la esfera de la vida, considerada en su conjunto, se va completando y ampliando poco a poco, ascendiendo desde el reino mineral hasta el hombre, a través de los demás reinos

orgánicos, como si desarrollase sus formas o, si se quiere, como si las multiplicase." Esta idea lleva a Kaidánov a la conclusión de que primeramente aparecieron los cuerpos minerales, luego los organismos vegetales y animales y, por último, el hombre.

Cierto que esta idea no encuentra una confirmación experimental en la obra de Kaidánov, puesto que en aquel entonces no se conocían aún los principios de la aparición ni las leyes de desarrollo de los organismos vivos. El examen que él hace de la naturaleza muerta y de los organismos vivos, incluyendo el hombre, como eslabones de un sistema natural único, discrepaba totalmente de las teorías idealistas y metafísicas a la sazón imperantes en biología, y fue acogido con manifiesta hostilidad por los científicos reaccionarios. Durante largo tiempo se hizo el silencio alrededor del trabajo de Kaidánov y de sus progresivas ideas en el campo biológico.

La idea materialista del desarrollo de la naturaleza es recogida por uno de los discípulos de Kaidánov, *Pável Fiódorovich Gorianínov* (1796-1865), naturalista eminente y profesor de la Academia de Cirugía y Medicina. Anticipándose a algunos descubrimientos posteriores en la clasificación y morfología de las plantas, Gorianínov sentó las bases de la teoría celular en biología.

Apoyándose en los datos entonces conocidos, Gorianínov expone en su obra *Primeros rasgos del sistema de la naturaleza* (1834) la idea de la transformación de unas especies biológicas en otras y de que los organismos superiores proceden de los inferiores. De manera clara y precisa fija la causa de las modificaciones y transformaciones de los organismos vivos en los cambios de las condiciones exteriores de su existencia. Era enemigo lo mismo del empirismo puro que de los razonamientos especulativos, y defendía la unidad de la teoría y de la experiencia.

El fisiólogo *Alexei Matvéevich Filomafitski* (1807-1849) combatió la filosofía de la naturaleza de Schelling. En 1836 dio a la luz el primer volumen de sus trabajos con el título de *Manual de fisiología para estudiantes*. Su labor científica se desarrolló en la Universidad de Moscú. A diferencia de D. Vellanski, para quien el principal instrumento de investigación era el especulativo, Filomafitski hace una apasionada defensa del método experimental en fisiología.

Los filósofos de la naturaleza, decía, inducen a "la contemplación abstracta de las cosas", con lo que embotan el sentido de la crítica sana, la cual exige "en los objetos naturales pruebas positivas de conformidad con la experiencia".[143] Tal criterio da origen a sistemas y teorías que a menudo se hallan en contradicción con la observación y el experimento.

Filomafitski, al contrario, pide que en el estudio de los fenómenos fisiológicos se parta de esos mismos fenómenos, tomándolos tal como se encuentran en la realidad, para, con ayuda del experimento, encontrar aquello que los caracteriza.

Muéstrase también contrario al agnosticismo y defiende con calor la posibilidad del conocimiento del mundo por el hombre, reafirmando de este modo la capacidad de la ciencia. Los hombres no deben detenerse ja-

[143] A. M. Filomafitski, *Manual de fisiología para estudiantes*, t. I, San Petersburgo, 1836, pág. 16.

más en la vía de la observación y el experimento, sino que han de ir siempre adelante.

Carlos Maximovich Ber (1792-1876), naturalista y enciclopedista, miembro de la Academia de Ciencias Rusa, sentó las bases de la embriología, o ciencia del desarrollo individual intrauterino de los organismos. En su fundamental estudio *Historia del desarrollo de los animales* (1828-1837) mantiene la idea de la evolución de la naturaleza viva y la opone al concepto metafísico de la constancia e inmutabilidad de las especies biológicas.

Las investigaciones de Ber contribuyeron de manera importante a refutar la teoría de la preformación, hasta él imperante en biología, y a sustituirla por la doctrina de la formación gradual de los órganos del embrión de los seres vivos a partir del elemento relativamente simple y homogéneo que es el óvulo.

La biología recibió un vigoroso impulso con el descubrimiento por Ber de la ley según la cual en el desarrollo individual del embrión de todo ser vivo aparecen primero los rasgos más generales, característicos del tipo a que el embrión pertenece, y luego, consecutivamente, se manifiestan los rasgos de la clase, el orden, etc. Los últimos en aparecer son los rasgos (caracteres) propios de la especie. Más tarde esta ley habría de conocerse ampliamente como "ley biogenética fundamental".

Este trabajo de Ber, que sentaba las bases de una embriología inspirada por la idea del desarrollo de la naturaleza viva, asestó un rudo golpe a las ideas metafísicas que hasta entonces existían sobre esta materia, y ayudaron a desacreditar los dogmas religiosos de la creación del mundo por Dios.

Pero las concepciones de Ber no se hallaban exentas de elementos de metafísica, de idealismo. Manifestóse contra la teoría evolucionista de Darwin, y en particular contra la selección natural, y defendió la "autogénesis", concepto idealista según el cual las fuerzas motrices del desarrollo de la naturaleza viva residen en ciertas "causas internas" que nos son desconocidas.

Una concepción armónica y profunda de la evolución del mundo orgánico la encontramos en el profesor de la Universidad de Moscú *Carlos Frántsevich Rulie* (1814-1858). En ella se combinan armónicamente la unidad de la naturaleza, la relación causal e interdependencia de sus fenómenos, el origen del mundo orgánico partiendo del inorgánico y el desarrollo progresivo de las formas orgánicas.

Rulie llevó a cabo una amplia divulgación de sus ideas evolucionistas en las famosas *Conferencias públicas* que tanto elogió A. I. Herzen.

Rulie subrayó la regular secuencia, sujeta a leyes, que se observa en la aparición, desarrollo y sustitución de las formas orgánicas en la tierra. Apoyándose en los datos de la geología de su tiempo, demostró que hubo una época en que nuestro planeta desconocía por completo la vida; ésta apareció primeramente en los mares, y luego, gradualmente, surgieron las formas orgánicas terrestres. El hombre, según sus palabras, es el último eslabón del universo.

Lo característico de la concepción evolucionista de Rulie es que en ella se subraya de manera especial el papel del medio ambiente en la estructuración y desarrollo de las formas orgánicas. En relación íntima con este aspecto progresivo de la doctrina se halla otro rasgo positivo de la

misma: señaló también la posibilidad y necesidad de la herencia de los caracteres adquiridos por los organismos vivos bajo la influencia del medio.

Esta aceptación de la posibilidad y necesidad de la herencia de los rasgos distintivos, caracteres y propiedades individuales adquiridos, en determinadas condiciones, proporciona una base materialista a la concepción evolucionista de Rulie.

Este afirmaba que en la naturaleza no hay ni puede haber especies inmutables, no sometidas a cambio; las especies biológicas, como todo en la naturaleza, se forman a través de un desarrollo lento y gradual. Sus investigaciones sobre braquiópodos fósiles, descubiertos por él en excavaciones efectuadas en la provincia de Moscú, le sirvieron para demostrar las transformaciones de unas especies en otras.

En los trabajos de Rulie se plantea con toda precisión el problema de la relación entre la filogénesis y la ontogénesis. El desarrollo embrionario, decía, parece repetir la secuencia geológica en la aparición y desarrollo de las formas orgánicas de lo simple a lo complejo. Tal como lo hicieran Lomonósov, Radíschev y Herzen, Rulie extiende la idea del desarrollo a la vida psíquica. Por su propia cuenta e independientemente, expuso una doctrina materialista de la evolución, que iba respaldada no sólo por consideraciones teóricas, sino por convincentes datos experimentales. En líneas generales, sus ideas se acercaban a la teoría evolucionista de Darwin.

Los mejores biólogos rusos de la primera mitad del siglo XIX, que estudiaron con un criterio amplio los problemas de la evolución, se anticiparon en algunos aspectos a Darwin. Eso nos explica en buena parte que el darvinismo encontrase en Rusia los más entusiastas defensores desde el momento mismo de su aparición y que se ahondase tanto en su estudio.

La orientación materialista de la ciencia rusa en la primera mitad del siglo XIX encuentra un excelente defensor y continuador en el gran matemático *Nicolás Ivánovich Lobachevski* (1792-1856). La nueva geometría por él descubierta, o "geometría de Lobachevski", fue una de las más grandes conquistas de la ciencia. Con ello se producía en geometría una revolución comparable a la que Copérnico llevó a cabo en la astronomía.

La nueva geometría de Lobachevski se asentaba en la idea materialista de la íntima dependencia de las relaciones geométricas respecto de la naturaleza misma de los cuerpos materiales. En su obra *Principios de geometría* (1829) sienta la necesidad de acudir a la "naturaleza de las cosas" e indica la dependencia en que se halla la geometría respecto de la mecánica, suponiendo que aquélla ha de guardar relaciones íntimas con las propiedades físicas de la materia. En *Nuevos principios de la geometría con una teoría completa de las paralelas* (1835-1838) afirma Lobachevski que "ciertas fuerzas de la naturaleza siguen una geometría, mientras que otras se atienen a una geometría específica y propia".[144]

En la geometría euclidiana, cuya antigüedad se remonta a más de dos mil años, hay postulados que han servido de base para todos los sistemas geométricos. El quinto postulado de esa geometría —el de las paralelas— ocupa una situación algo especial. Después de Euclides, los matemáticos trataron de demostrarlo partiendo de otros principios de la geometría, es decir, de derivarlo de otros axiomas.

[144] N. I. Lobachevski, *Obras completas*, t. II, Moscú, 1949, pág. 159.

El descubrimiento de Lobachevski consistía, primero, en la demostración de que ese postulado es independiente de los demás principios de la geometría, y segundo, en la construcción de un sistema geométrico, sin contradicciones lógicas, en el que el quinto postulado adquiere una forma distinta; tal como Lobachevski lo enunció, dice: a través de un punto situado fuera de una recta es puede trazar no una, sino, por lo menos, dos líneas paralelas. La esencia del descubrimiento de Lobachevski es que aplica los principios materialistas al desarrollo de la propia geometría como ciencia. Exige una explicación de los principios iniciales en que se basa la ciencia y la encuentra en su fundamentación profundamente materialista, pues, como él escribía, "ninguna ciencia matemática ha de empezar con conceptos tan oscuros como los que, repitiendo a Euclides, iniciamos nosotros la geometría..."[145]

Desde el comienzo mismo, Lobachevski incluye el postulado de las paralelas entre los principios que, indudablemente, exigen demostración.

Para demostrar que el quinto postulado es independiente y no se contradice con los axiomas restantes de la geometría euclidiana, Lobachevski acude a la realidad material, a la naturaleza de las cosas. Con ello pone de relieve la gran fuerza del materialismo en la ciencia, muestra cómo las dificultades en el desarrollo de las matemáticas pueden ser resueltas sólo buscando las relaciones reales del mundo exterior reflejadas en los conceptos matemáticos abstractos.

Según Lobachevski, únicamente recurriendo a la experiencia, a la práctica, es posible demostrar los conceptos básicos de las matemáticas. "Los vanos esfuerzos realizados durante dos mil años, desde los tiempos de Euclides —escribe—, me llevaron a la sospecha de que los mismos conceptos no encierran aún la verdad que se quería demostrar y que sólo es posible comprobar, al igual que otras leyes físicas, por el experimento, como son, por ejemplo, las observaciones astronómicas."[146]

Lobachevski comprendía, ciertamente, que esto no era óbice para que las matemáticas conservasen su carácter específico y no llegasen a convertirse en un simple apartado de la física. La explicación del contenido objetivo de los principios matemáticos abstractos, el descubrimiento de los vínculos entre las propiedades geométricas y físicas de la materia, es condición indispensable para el desarrollo de las matemáticas como ciencia de las relaciones cuantitativas y espaciales del mundo exterior. El gran mérito de Lobachevski en la historia de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía es que supo aplicar principios materialistas a la resolución de problemas específicamente geométricos.

El deseo de fundamentar los principios básicos de la geometría condujo a Lobachevski a la idea de la dependencia entre los segmentos y los ángulos. La geometría de Euclides negaba esa dependencia. La longitud de los lados del triángulo, según ella, no influye sobre sus ángulos; la suma de los ángulos de un triángulo es siempre igual a dos rectos, cualquiera que sean las dimensiones del triángulo. Esto guarda relación con el postulado euclidiano de las paralelas.

Lobachevski se fijó en que la negación de la dependencia entre los

[145] N. I. Lobachevski, *Obras completas*, t. I, Moscú, 1946, pág. 185.
[146] Ibídem, t. II, pág. 147.

segmentos y los ángulos no tenía base alguna, era algo admitido arbitrariamente y que, en realidad, esa dependencia existe. Esto se manifiesta directamente, por ejemplo, en que entre el valor de los lados del triángulo y sus ángulos existe una relación, en virtud de la cual en la geometría de Lobachevski la suma de los ángulos de un triángulo es menor que dos rectos.

Estos desusados resultados de la geometría de Lobachevski son de difícil representación intuitiva para nosotros porque, de ordinario, nos valemos de las relaciones geométricas existentes dentro de la escala terrestre, para la cual la geometría de Euclides es válida.

Cuando Lobachevski creó su geometría estimaba que las nuevas relaciones geométricas únicamente podrían ser descubiertas en las investigaciones astronómicas o en el campo de los microfenómenos. Los progresos de la astronomía y la física confirman cada vez más las ideas de Lobachevski. Cierto que la geometría de Euclides conserva su validez cuando nos desenvolvemos dentro de la Tierra, e incluso en espacios relativamente grandes más allá de ella. En la vieja geometría había una partícula de la verdad absoluta; esa partícula ha entrado en la nueva geometría, que refleja más plenamente las propiedades del espacio real.

El descubrimiento de Lobachevski significaba un golpe para el apriorismo kantiano. Su geometría demostraba elocuentemente que las formas espaciales, más profundamente reflejadas en ella que en la geometría anterior, son inherentes a los propios objetos materiales, y no formas subjetivas de la intuición, como afirmaba Kant. En su crítica del apriorismo como corriente filosófica, Lobachevski sostenía que el conocimiento se adquiere a través de los sentidos y que las ideas innatas no existen.

En un principio la nueva geometría no tuvo una buena acogida. Los hombres de ciencia reaccionarios la combatieron por todos los medios. Sus críticas eran tan ásperas que el eminente matemático alemán Gauss no se decidió a apoyarla abiertamente, aunque, según se supo más tarde, compartía sus tesis fundamentales.

En su defensa abierta y atrevida de las nuevas ideas, que significaban una revolución en toda la geometría, Lobachevski manifestó el valor del verdadero innovador, del paladín de la ciencia avanzada, del materialismo.

7. La filosofía materialista de la democracia revolucionaria rusa entre 1850 y 1870. N. G. Chernishevski y su papel en el desarrollo del materialismo

Entre 1850 y 1861 se opera en Rusia la transición de la primera etapa —la etapa noble— de la historia del movimiento de liberación, a la segunda etapa o democrático-burguesa.

Esta etapa democrático-burguesa del movimiento de liberación adviene en Rusia definitivamente en 1861, después de la caída del régimen de servidumbre, que condujo a que los elementos plebeyos pasaran a ser las primeras figuras del movimiento de liberación dentro de todo el país.

Esos veinte años, tan abundantes en grandes acontecimientos, representan un período crucial en la historia de Rusia. Durante los diez primeros se acentúa y se agudiza al máximo la crisis del régimen de servidumbre,

que se había iniciado en el segundo cuarto del siglo XIX, levántase una poderosa oleada de movimientos campesinos espontáneos, y todo esto conduce a la situación revolucionaria de 1859-1861, que trae consigo la caída de la servidumbre.

La desaparición de la servidumbre coloca a Rusia en la vía del capitalismo, si bien incluso después de 1870 el desarrollo de éste se ve frenado por los numerosos y fuertes vestigios del régimen anterior.

El período de 1850 a 1860 constituye un hito memorable en la historia de la cultura y del pensamiento social avanzado dentro de Rusia. Esto se refiere también a la filosofía. La ideología democrático-revolucionaria y la filosofía materialista que le es propia, que aparecen en Rusia diez años antes, se ven enriquecidas con nuevas aportaciones y se elevan a un nivel superior.

La causa final de este proceso de desarrollo de la ideología democrático-revolucionaria y de la filosofía materialista era la acentuación de las contradicciones en el seno del régimen de servidumbre, y singularmente el auge de la lucha de clases de los campesinos contra los terratenientes.

Hacia 1860 los principales "pilares" de la servidumbre, ya podridos, acaban por hundirse. Va tocando a su fin el predominio de la economía natural, de año en año aumenta la superficie de cultivo en los campos señoriales con vistas a la venta del grano en el mercado y se reducen las parcelas de la tierra explotada directamente por los campesinos; éstos se ven desprovistos de ellas y muchos abandonan la aldea y buscan ocupación en la industria o en talleres artesanales. A consecuencia de todo esto se debilitan sus vínculos con la tierra y su dependencia personal respecto del terrateniente.

La crisis del régimen de servidumbre en el período anterior a la Reforma de 1861 no se debía sólo a la ampliación de las relaciones monetario-comerciales en la agricultura, sino también al incremento de las relaciones capitalistas en la industria de Rusia. Durante los treinta y cinco años que preceden a la Reforma (1825-1861) el número de obreros fabriles aumenta más de 2,5 veces, y la proporción de trabajadores asalariados sube del 54 al 87% del total de la mano de obra empleada. Ahora bien, hacia 1860 el trabajo servil seguía aún utilizándose en muchas ramas de la industria. El régimen feudal, imperante hasta 1861, entorpecía los progresos de la economía, principalmente porque no ofrecía a los trabajadores estímulo alguno para el desarrollo de la producción material y traía consigo una baja productividad del trabajo. Dicho régimen impedía la ampliación de la industria capitalista, al adscribir a las haciendas de los señores una enorme cantidad de mano de obra, y hacía imposible la ampliación del mercado interior para la industria capitalista, puesto que el consumidor principal de su producto —el campesino siervo— continuaba viviendo en muchos aspectos dentro de una economía natural y se encontraba arruinado por la explotación de los terratenientes, por las cargas e impuestos, etc.

Los elementos capitalistas existentes en el seno de la formación feudal basada en la servidumbre no tenían amplios horizontes de desarrollo, ya que, con el predominio de aquel régimen caduco, era imposible el libre desenvolvimiento de la gran industria, basada en el empleo de máquinas, con su necesidad de mucha mano de obra libre, de un amplio mercado interior y un progreso constante de los medios de producción y de los

transportes. Los escasos avances de la industria capitalista y de los medios de comunicación predeterminaban en buena parte el atraso técnico y económico de Rusia frente al resto de Europa y condujeron a su derrota en la guerra de Crimea (1853-1856).

La profunda crisis del régimen de servidumbre, ahondada singularmente en los años que preceden a la Reforma, va acompañada de un aumento de la explotación en el agro (se alarga el número de jornadas que los campesinos habían de trabajar para sus señores y el volumen de las entregas en especie, etc.); la situación de los campesinos se hace aún más calamitosa. Esto eleva sin cesar la oposición a la servidumbre entre las capas bajas del pueblo, y principalmente entre los hombres del campo.

El movimiento revolucionario espontáneo de los campesinos contra los terratenientes feudales y las autoridades zaristas adquiere en los años anteriores a la Reforma un carácter de masas y llega a alcanzar amenazadoras proporciones. Entre 1855 y 1861 se produjeron 476 revueltas campesinas, es decir, un promedio de 80 al año, mientras que entre 1826 y 1854 ese promedio había sido de 25. A menudo los campesinos recurrían a las armas; en repetidas ocasiones el gobierno zarista hubo de enviar fuertes contingentes de tropas contra los insurrectos y de adoptar grandes medidas represivas. Marx escribía a Engels en enero de 1860: "A mi modo de ver, los mayores acontecimientos del mundo en la actualidad son el movimiento de los esclavos norteamericanos, iniciado con la muerte de Brown, y el movimiento de los siervos en Rusia." [117] Los movimientos campesinos antifeudales de Polonia, Finlandia, países bálticos, Transcaucasia, Asia Central y otras regiones nacionales periféricas oprimidas se conjuga a menudo con el movimiento de liberación nacional contra el zarismo, en el que, además de los trabajadores, tomaban parte algunas capas de las clases pudientes de esas nacionalidades oprimidas.

Los trabajadores de las manufacturas y los obreros fabriles comienzan a agitarse contra la opresión a que los patronos capitalistas los someten con el apoyo de las autoridades zaristas; en el ejército y la marina se produce un ambiente de sorda protesta y menudean los casos de desobediencia. Entre los estudiantes y otras capas intelectuales plebeyas crece el descontento contra el régimen policíaco de la autocracia zarista y por el atraso económico y político del país.

Por lo tanto, hacia 1860 había en Rusia un elemento tan capital de la situación revolucionaria como la gran elevación de la actividad de las masas y la entrada de éstas en la palestra de la historia. Pero esa situación, prueba de que en el país estaba madura la revolución democrático-burguesa, no condujo a un estallido revolucionario. El gobierno zarista, intimidado por el creciente movimiento de los campesinos, anunció en febrero de 1861 la abolición de la servidumbre y supo sacar adelante esa restringida reforma desde arriba, pues entonces no había en Rusia una fuerza capaz de capitanear y de llevar a cabo por abajo la transformación revolucionaria que hubiese podido destruir hasta sus últimas raíces la servidumbre y establecer un régimen democrático-burgués.

Los campesinos, que se habían lanzado espontáneamente al combate en los años anteriores a la Reforma y eran una fuerza dispersa y desorganizada

[117] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, trad. rusa, Leningrado, 1953, pág. 115.

cuando ésta fue proclamada, no tenían una visión clara de sus objetivos de lucha y eran incapaces de resolver de por sí las tareas revolucionarias. El proletariado no había entrado aún como fuerza política independiente en la palestra de la lucha revolucionaria, no tenía conciencia de sus intereses de clase. La burguesía, que en Rusia no era una clase revolucionaria, hallábase dominada por el miedo al movimiento de las masas populares en el país y en el extranjero y estaba dispuesta a darse por satisfecha con concesiones del zarismo y de los terratenientes, pero de ninguna manera a lanzarse a la lucha decisiva.

Un papel decisivo desempeñó entonces la parte revolucionaria de los intelectuales plebeyos, que expresaban el sentir de los campesinos y defendían sus intereses. Estos revolucionarios trataban por todos los medios a su alcance de poner en pie a las masas oprimidas del pueblo para la lucha consciente contra el zarismo, pero sus prédicas revolucionarias no llegaban hasta las grandes masas, y sus organizaciones y círculos revolucionarios no incluían más que a un reducido número de personas débilmente relacionadas con el pueblo. De ahí que los revolucionarios plebeyos no pudiesen unificar las espontáneas acciones campesinas; sus ideas no prendieron, ni podían prender aún, en las grandes masas del agro. "...El pueblo, que durante cientos de años había sido esclavo de los terratenientes, no se hallaba en condiciones de lanzarse a una lucha amplia, abierta y consciente por la libertad." [148]

El paso al capitalismo después de 1860 no se opera por eso en Rusia por la revolución democrático-burguesa, sino a través de una reforma burguesa realizada por los propios señores.

A la abolición de la servidumbre siguieron las reformas de la administración local, de los tribunales, de la legislación, del sistema de enseñanza primaria, etc. Estas reformas, realizadas bajo el empuje de las fuerzas revolucionarias de la sociedad, adaptaron la supraestructura política a los intereses del desarrollo burgués de Rusia, pero "dejaron al campesino sumido en la miseria, en la ignorancia y el atraso, sometido a los terratenientes feudales en el tribunal, en la administración, en la escuela y en el zemstvo".[149] Dichas reformas, burguesas por su carácter, implantadas por los propios señores, estuvieron muy lejos de debilitar la lucha de clases de los campesinos contra los grandes propietarios.

En 1861 se produjeron 1.176 revueltas y levantamientos de campesinos. En muchas comarcas del país se produjeron choques armados de éstos con las tropas zaristas. Las grandes acciones de los campesinos contra la Reforma no cesan en 1862 ni en los años posteriores. En 1863 se produjeron poderosos levantamientos en Lituania y Bielorrusia, casi simultáneos, y con muchos puntos de común con el movimiento nacional polaco contra el zarismo.

La lucha de clases de los campesinos y capas afines contra los terratenientes y el zarismo es el factor más importante de la vida social de Rusia, tanto con anterioridad a la Reforma de 1861 como en el período que le sigue. La línea divisoria, conforme a la cual se produce entre 1850

[148] V. I. Lenin. *El cincuentenario de la caída del régimen de servidumbre.* En *Obras completas.* 4ª ed. rusa. t. XVII. pág. 65.

[149] V. I. Lenin. *La "reforma campesina" y la revolución proletario-campesina.* En *Obras completas.* t. XVII. pág. 95.

y 1861 en la vida social de Rusia y en su pensamiento social la reagrupación de fuerzas, es la lucha de la democracia revolucionaria, que defendía los intereses de los campesinos oprimidos contra la reacción feudal-terrateniente, y, a la vez, contra el liberalismo, que era expresión de los intereses de los terratenientes liberales, reclutados entre la burguesía rural y urbana.

Según demostró Lenin, la aireada lucha entre los terratenientes feudales y liberales, tan exagerada por los historiadores de orientación liberal, era, simplemente, una lucha en el seno de las clases dominantes, sobre todo en el seno de los propietarios, en torno al volumen y a la forma de las concesiones. Los liberales, lo mismo que los terratenientes feudales, rechazaban toda idea revolucionaria sobre la abolición de la gran propiedad territorial, sobre la destrucción completa del poder de los terratenientes. "Los liberales de 1860 a 1870 y Chernishevski —escribía Lenin en 1911— son los representantes de dos tendencias históricas, de dos fuerzas históricas que desde entonces hasta nuestros días determinan la suerte de la lucha por una Rusia nueva." [150]

Las ideas democrático-revolucionarias, que se desarrollan en la lucha contra la servidumbre y la autocracia y en el proceso de crítica del liberalismo, prenden entre los intelectuales plebeyos avanzados de los pueblos que integraban el Imperio ruso. En distintos lugares del país, entre 1850 y 1861 aparecen organizaciones y círculos revolucionarios clandestinos. Chernishevski en San Petersburgo y Ogariov y Herzen desde el extranjero alientan los trabajos para la creación en Rusia de una organización revolucionaria, que en 1862 toma el nombre de "Tierra y Libertad".

La democracia revolucionaria, portavoz de los intereses de los campesinos dentro de Rusia, defendía también los intereses de los trabajadores de todos los países y simpatizaba con sus movimientos revolucionarios. Chernishevski, Herzen y sus compañeros acogieron con entusiasmo y apoyaron moralmente el movimiento de liberación de los pueblos de Italia, Hungría, Polonia y otros países contra el yugo extranjero; lo mismo puede decirse en cuanto a la lucha revolucionaria de las clases trabajadoras de Francia y otros países europeos contra la monarquía y la opresión capitalista. Hallábanse bajo la favorable influencia de los movimientos revolucionarios del Occidente europeo, seguían de cerca los acontecimientos que se desarrollaban fuera del país y trataban de recoger su experiencia, pero no alcanzaron a comprender la misión histórica del proletariado.

El desarrollo del pensamiento social revolucionario y de las ideas filosóficas de vanguardia entre 1850 y 1861 se halla en Rusia íntimamente vinculado tanto a las ideas filosóficas y políticas de Europa Occidental como a los avances de la ciencia, la literatura y el arte rusos en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, tiempo en que el país alcanza grandes progresos en el desarrollo de una cultura avanzada.

En la literatura, junto a Belinski, Herzen y Chernishevski, aparecen M. E. Saltikov-Schedrín, N. A. Nekrásov, T. G. Shevchenko y otros escritores demócratas. Y no eran sólo estos escritores, demócratas revolucionarios, sino también aquellos de inspiración realista, que no pertenecían al

[150] V. I. Lenin, *La "reforma campesina" y la revolución proletario-campesina.* En *Obras completas*, t. XVII, pág. 96.

campo revolucionario —I. S. Turguénev, L. N. Tolstoi, que hacía ya sus primeras armas de la literatura, A. N. Ostrovski e I. A. Goncharov—, los que elevan las letras rusas con sus obras inmortales a las cumbres de la fama y ejercen una honda y beneficiosa influencia sobre los escritores de otros pueblos del mundo.

En este tiempo comienza el florecimiento de la pintura rusa, cuyos mejores representantes —I. E. Repin y los pintores "ambulantes"— nos dejaron producciones de gran sentido realista que han entrado para siempre en el acervo del arte ruso y mundial. En música constituyen el orgullo nacional del pueblo ruso las obras inmortales del "grupo de los cinco", inspiradas en el realismo y de un hondo sentido popular. Ejerció gran ascendiente sobre los más eximios compositores y pintores rusos el crítico de arte V. V. Stásov, cuyas ideas estéticas se forjaron bajo el signo de la democracia revolucionaria.

En la ciencia, el decenio que sigue a 1850 ve aparecer a I. M. Séchenov, D. I. Mendeleev, A. M. Bútlerov y otros grandes investigadores, que continúan aplicando las ideas materialistas derivadas ya de Lomonósov y que se apoyaban en las conquistas de la ciencia rusa y europea de la primera mitad del siglo XIX. Su labor científica, que había de alcanzar su pleno desarrollo más tarde, en el último tercio del siglo, dentro ya del período capitalista, tuvo gran valor en el terreno de la filosofía, y en bastantes casos son visibles los vínculos que mantiene con las ideas de los materialistas rusos de la primera mitad de la pasada centuria.

Las sustanciales modificaciones operadas en la vida social en el decenio que sigue a 1850 como consecuencia de la crisis del régimen de servidumbre y luego de su abolición, el incremento de la lucha de clases de los campesinos contra los terratenientes y el paso a la nueva etapa, democrático-burguesa, del movimiento ruso de liberación, exigían nuevos avances de la ideología democrático-revolucionaria y de la filosofía materialista. También lo necesitaba así la cultura rusa de vanguardia —la ciencia, la literatura y el arte—, cuyas exigencias ideológicas habían aumentado inconmensurablemente.

Los demócratas revolucionarios y materialistas de este período habían de continuar la crítica del idealismo objetivo y del misticismo religioso, iniciada por Belinski, Herzen y Ogariov un decenio antes, concentrando a la vez el fuego sobre las concepciones idealistas subjetivas, el agnosticismo, la metafísica y demás tendencias que se encubrían con la bandera de la ciencia.

La filosofía materialista de Rusia había de realizar a la vez una crítica razonada de las doctrinas del misticismo religioso (intensamente propagadas por los "filósofos cristianos" ortodoxos P. D. Yurkievich, S. S. Gogotski, el archimandrita Gabriel —Kikodze—, los eslavófilos N. Y. Danilevski y N. N. Strájov, etc.) y de los epígonos rusos del idealismo alemán, que negaban la dialéctica y defendían teorías metafísicas en filosofía, psicología y sociología (K. D. Kavelin, B. N. Chicherin, etc.) y en estética (A. V. Drushinin y otros).

La pugna entre el materialismo y el idealismo se hace especialmente áspera en Rusia hasta 1860, tiempo en que los teóricos de la reacción y los liberales forman el frente único contra la filosofía y la estética materialista de los demócratas revolucionarios, contra las ideas revolucionarias

que buscaban la transformación del mundo según los principios del socialismo.

En los establecimientos de enseñanza de Rusia, tanto religiosos como laicos, la religión era estudiada sobre todo desde el punto de vista del dogmatismo de la doctrina ortodoxa. Figura visible de está corriente filosófica religiosa, y acérrimo enemigo del materialismo y del ateísmo, era el profesor P. D. Yurkiévich, quien en sus obras sostenía la idea de que el conocimiento de la verdad es materia de fe, la cual está por encima del pensamiento científico; el grado superior del conocimiento, afirmaba, es la contemplación mística de Dios.

Yurkiévich afirmaba que los materialistas no estaban en lo cierto al colocar la vida psíquica del hombre en dependencia de los fenómenos físicos. No es justo, según él, admitir la posibilidad del paso de la acción exterior a sensación. La acción de los objetos sobre el cuerpo lo ponen en movimiento, pero "este movimiento no tiene en sí ni la posibilidad ni la necesidad de ser otra cosa más que movimiento".[151]

El neoeslavófilo N. Danilievski opone la civilización oriental a la europea y afirma que esta civilización oriental, eslava, ha de apoyarse primeramente en el principio religioso, al contrario de como lo hace la cultura occidental, cultura industrial y científica.

En oposición a los materialistas, que afirmaban los vínculos directos de la conciencia con el mundo exterior y veían la transformación de la energía del estímulo exterior en el hecho de la conciencia, Yurkiévich tomaba la sensación como una muralla o pared que separa a la conciencia del mundo circundante.

Los filósofos y sociólogos de tendencia liberal (Kavelin, Chicherin, etc.) oponían a la "peligrosa dialéctica" de la democracia revolucionaria —que sostenía el carácter regular de la transformación revolucionaria de la sociedad— el "antídoto" de las concepciones metafísicas del "progreso gradual" sin conmociones ni lucha. Al materialismo filosófico oponían la seudocientífica teoría dualista de la existencia de dos "sustancias": la materia y el espíritu, independientes entre sí, y el escepticismo, que también corta las alas al conocimiento científico, encubierto con frases acerca de la "limitación" de nuestra capacidad de saber. En su pugna con la estética realista hacían hincapié en la reaccionaria teoría del "arte por el arte" y en el divorcio formalista de la "esfera de lo bello" respecto de la vida de la sociedad, o sea, separaban la forma de la obra de arte de su contenido ideológico.

En ese ambiente de lucha ideológica contra la reacción y el liberalismo, los demócratas revolucionarios ahondan en el estudio de la filosofía materialista y de sus teorías del desarrollo social y de la estética realista de conformidad con las nuevas necesidades históricas de Rusia, poniéndolo todo al servicio del movimiento de liberación.

La democracia revolucionaria había de argumentar teóricamente la necesidad de una destrucción revolucionaria y definitiva de la monarquía y del régimen de servidumbre; había de demostrar también la inconsistencia y el daño que significaban las teorías reformistas liberales del "progreso gradual" Los demócratas revolucionarios estaban llamados a quitar su

[151] *Trabajos de la Academia Eclesiástica de Kiev*, lib. IV, 1860, pág. 337.

aureola a la opinión, reinante en la sociología y la historiografía de la burguesía y la nobleza, de que los resortes principales de la historia son los reyes, los legisladores, los ideólogos, etc.; habían de refutar las invenciones lanzadas acerca de la pasividad y la inercia de las masas del pueblo.

Al propio tiempo, el incremento de las relaciones capitalistas en Rusia, en la entraña misma del régimen de servidumbre, y también el paso de la burguesía europea al campo de la contrarrevolución, planteaban el problema de su actitud frente al capitalismo al pensamiento social revolucionario ruso, cuya meta era la supresión del régimen de la servidumbre. Los demócratas revolucionarios —defensores de los intereses de las gentes del pueblo, de las clases trabajadoras— criticaban al capitalismo, en el que veían un nuevo sistema de explotación hostil a los intereses de los trabajadores, y las teorías políticas y sociológicas liberales que lo exaltaban.

Una tarea de primer orden, de cuyo cumplimiento dependía la orientación del pensamiento social, de la literatura y la ciencia en Rusia, era la lucha contra las corrientes filosóficas veladamente idealistas (positivismo, agnosticismo, etc.), encubriéndose con las cuales trataba el liberalismo de poner vallas a la ciencia, de conciliarla con la ideología religiosa imperante y de apartar a los mejores hombres del país de la lucha revolucionaria. Era necesario comprender el papel de las ciencias naturales, presentar combate al idealismo y al agnosticismo en este terreno, unir los últimos avances de la ciencia a la filosofía materialista y, apoyándose en las ciencias naturales, defender y ampliar las bases del materialismo.

Una importante tarea del pensamiento filosófico avanzado en este período era la de defender y ampliar los principios materialistas de la estética realista creada por V. G. Belinski. En un ambiente en el que tanto en Rusia como fuera de ella habían ganado tanta preponderancia las teorías reaccionarias del "arte por el arte" y cuando se hundían las viejas y caducas tendencias ("falso clasicismo", la "imitación", el romanticismo, el sentimentalismo, etc.), con la necesidad urgente de poner la literatura y el arte al servicio del pueblo, era de importancia capital, partiendo de los principios de la democracia revolucionaria, llegar a la ordenación en un sistema y ampliar las ideas de la estética materialista, dar base a los principios del realismo, al arte de ideas e inspirado en el espíritu del pueblo.

Esto es lo que hizo N. G. Chernishevski, gran demócrata revolucionario, ideólogo de la revolución campesina y clásico de la filosofía materialista rusa. *Nicolás Gavrílovich Chernishevski* (1828-1889) nació en Sarátov; su padre era sacerdote. Desde sus años mozos se encontró bajo el ascendiente de Belinski y Herzen y de la literatura rusa de vanguardia.

En 1846 ingresó Chernishevski en la Facultad de Historia y Filosofía de la Universidad de San Petersburgo. En sus tiempos de estudiante, bajo el influjo del incremento del movimiento campesino en Rusia y de los acontecimientos de Occidente, adoptó las posiciones de la democracia revolucionaria. En 1848 escribía en su diario: "Creo que por mis convicciones sobre la meta final de la humanidad me he convertido en partidario decidido de los socialistas y comunistas y de los republicanos radicales. . ." [152]

[152] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, en quince tomos, t. I, Moscú, 1939, página 122.

Después de 1848, Chernishevski cifra todas sus esperanzas en la lucha abierta de clases, en el derrocamiento de la autocracia y de la servidumbre por la vía revolucionaria. "Tal es mi manera de pensar sobre Rusia —escribía—: espero con impaciencia la próxima revolución que ansío... Sin convulsiones jamás se ha dado un paso adelante en la historia." [153]

En su deseo de encontrar una teoría revolucionaria acertada, Chernishevski estudia profundamente la experiencia del movimiento en Rusia y el Occidente europeo, su literatura, las obras de los economistas ingleses y de los materialistas y socialistas utópicos franceses, así como los trabajos de Hegel y de Feuerbach. Tenía en gran estima la dialéctica del primero y el materialismo antropológico del segundo.

Entre 1848 y 1849 Chernishevski se reafirma en sus concepciones materialistas. A. V. Jánikov, del círculo de los "petrashevtsi", le dio a leer *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Las ideas materialistas y ateas de este libro reafirman en Chernishevski su creencia de que la verdad estaba en la filosofía materialista. Más tarde, en repetidas ocasiones, Chernishevski había de llamarse a sí mismo discípulo de Feuerbach.

Entre 1856 y 1862 Chernishevski dirigió la revista *Sovreménnik* (El Contemporáneo), a la que convierte en órgano legal de la democracia revolucionaria. En sus artículos, a pesar de las trabas de la censura, sabía expresar el pensar y el sentir de los campesinos siervos, sometía a una velada e inteligente crítica al régimen de servidumbre y a todo lo que éste daba lugar, y exponía y propagaba la ideología de la democracia revolucionaria.

En junio de 1862 el gobierno zarista prohibió el *Sovreménnik* y *Rússkoe slovo* (La Palabra Rusa), y al mes siguiente detenía a Chernishevski y lo encerraba en la fortaleza de Pedro y Pablo, donde escribió su famosa novela *¿Qué hacer?* En 1864 Chernishevski era sometido a la llamada "ejecución civil" y condenado a trabajos forzados en Siberia. Entre la cárcel, el presidio y el destierro pasó más de veinte años. En 1883 era enviado de Siberia a Astrajan. Últimamente se le autorizó para trasladarse a Sarátov, donde permaneció en libertad vigilada hasta su muerte, ocurrida en 1889.

La concepción democrática revolucionaria de Chernishevski se pone singularmente de relieve después de 1848, y muy en especial entre 1850 y 1860.

En el período de preparación de la reforma campesina, los artículos de Chernishevski en *Sovreménnik* defendían la entrega de la tierra sin pago de rescate alguno y denunciaban los planes de los terratenientes, que querían dar la libertad a los campesinos, pero sin tierra, y las sugerencias liberales de conceder la libertad y la tierra, pero al precio de un elevado rescate. Lenin nos habla de cómo Chernishevski "protestaba, maldecía la reforma, deseando su fracaso, deseando que el Gobierno se embrollase en sus equilibrios entre los liberales y los terratenientes y sobreviniese una bancarrota que condujese a Rusia a la vía de la lucha abierta de clases". [154]

[153] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, en quince tomos, t. I, Moscú, 1939, páginas 356-357.

[154] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En *Obras completas*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 299.

Según señala Lenin, Chernishevski comprendía ya entonces, en la época de realización de la reforma campesina, el sentido burgués de la misma, veía el carácter antagónico de las relaciones a que llegaría después de la Reforma, la hostilidad de las clases dominantes —terratenientes y burguesía— hacia los campesinos que ellas arruinaban.

Chernishevski, que no cejó jamás en su lucha contra el liberalismo, no podía pasar por alto las vacilaciones en que en este sentido incurrió Herzen antes de 1860. En el verano de 1859 se trasladó a Londres, después que *Kólokol* publicara el artículo *Very dangerous!!* (¡¡Muy peligroso!!) contra la crítica que en las páginas de *Sovreménnik* se hacía del liberalismo. Allí pudo convencer a Herzen del error que representaban sus ilusiones liberales y llegó seguramente con él a un acuerdo sobre las acciones revolucionarias conjuntas contra el zarismo.

En 1860 insertaba *Kólokol* un documento salido del círculo de Chernishevski. Titulábase *Carta de provincias* e iba firmado por "Un ruso"; en él se sometía a crítica el tono de *Kólokol*, que en algunos de sus artículos manifestaba esperanzas liberales en la solución pacífica del problema, condenaba la fe en "los buenos propósitos del zar" y exigía: "¡Llamad a Rusia a que empuñe el hacha!"

En el período de la reforma de 1861 y después de ella Chernishevski y sus amigos lanzan varios llamamientos: *A los campesinos señoriales, A los soldados. A la joven generación*, a los disidentes religiosos y a los miembros de las sectas, requiriendo a las capas bajas del pueblo a que se incorporen a la lucha contra el zarismo. En el manifiesto con que comienza "A los campesinos señoriales, un saludo de quienes bien les quieren", Chernishevski les llama a prepararse para el levantamiento popular que, según él lo concebía, había de empezar simultáneamente en todos los puntos del país. "...Los mujiks han de ponerse de acuerdo entre sí para obrar en común cuando llegue el momento —decía— ...Y cuando todo esté dispuesto, o sea cuando en todos los sitios se hayan preparado, entonces a empezar." El llamamiento invitaba a los campesinos siervos y a los "soldados rusos" a proveerse de armas, a unirse y a abandonar el "miedo injustificado".

El gran demócrata revolucionario pugnaba por el derrocamiento de todo régimen de explotación y por la instauración del poder de los trabajadores: agricultores, artesanos, braceros y obreros. El poder democrático de las clases trabajadoras que, según él, había de conducir la sociedad al socialismo, no podía ser establecido sin una revolución, sin enérgicos actos de violencia del propio pueblo.

Chernishevski fue siempre un socialista utópico; creía que la revolución popular, campesina, tendría en Rusia un carácter socialista y, a través de la comunidad rural, conduciría directamente al socialismo.

Lenin escribe que los revolucionarios rusos —seguidores de Chernishevski— se sentían alentados en su heroica lucha contra la autocracia por "*la fe en un régimen especial, en el régimen comunal de la vida rusa;* de aquí *la fe en la posibilidad de la revolución socialista campesina*".[155] Al mismo tiempo, nos dice Lenin, Chernishevski no era sólo un

[155] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En *Obras completas*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 280.

socialista utópico; era, ante todo, un demócrata revolucionario que sabía influir sobre los acontecimientos de su época con un espíritu revolucionario y defender, a través de todas las barreras de la censura, la idea de la revolución campesina.

El socialismo utópico y la democracia revolucionaria eran para Chernishevski y sus adeptos un todo único e inseparable.

La destrucción de la servidumbre por vía revolucionaria y el establecimiento de un régimen democrático podía, según ellos, despejar la vía para la evolución directa de Rusia hacia el socialismo. Pero la marcha objetiva de la historia conducía a la sustitución del régimen feudal basado en la servidumbre por el capitalismo. La Rusia anterior a la Reforma podía salvar la fase del desarrollo capitalista sólo a condición de unir la revolución campesina del país con la revolución proletaria de los países industrialmente avanzados de Occidente. Y Chernishevski no lo veía.

Aun siendo socialista utópico, en su crítica del capitalismo Chernishevski se acercó al socialismo científico. No se limitaba a argumentar con la desigualdad jurídica y con la opresión política propias del capitalismo, con la falsedad de la ideología y la moral de los burgueses, sino que en sus trabajos se esforzaba por hacer la crítica de las bases económicas de este régimen.

Parte inseparable de la doctrina democrático-revolucionaria de Chernishevski es su patriótica visión de los destinos históricos de Rusia y del pueblo ruso. El amor sin límites al pueblo y a la tierra que le vio nacer se conjuga orgánicamente en él con el odio a los opresores del pueblo y con el deseo revolucionario de establecer en su patria un nuevo régimen social. "Contribuir a la gloria no pasajera, sino eterna, de la patria y al bien de la humanidad —decía—, ¿puede haber algo más elevado y sublime que esto?" [156]

Chernishevski rechazaba por igual el cosmopolitismo apátrida y el chovinismo reaccionario de las clases explotadoras. Defendió apasionadamente las grandes tradiciones del pueblo ruso, en cuyas fuerzas tenía fe ciega, y advertía que en el futuro aún crecería más el papel histórico de Rusia, que ya antes había dejado sentir su favorable influencia sobre los destinos de la humanidad.

Contrariamente a lo que hacían los liberales terratenientes burgueses (Botkin, Kavelin, Chicherin, etc.), cosmopolitas que se humillaban ante el Occidente capitalista, exaltaban en todos los tonos el capitalismo y su cultura, como anglómanos y galómanos, y la servil imitación de la civilización burguesa de Inglaterra y Francia, Chernishevski no cesó de denunciar y criticar el régimen burgués europeo. "¿Para qué —decía— hemos de conservar la ilusoria creencia de que la Europa Occidental es un paraíso cuando lo cierto es que la situación de sus pueblos está muy lejos de eso?"[157]

El patriotismo de Chernishevski y el amor a su pueblo iban unidos a un sentimiento de profunda estimación hacia los otros pueblos y hacia sus aspiraciones a verse libres del yugo social y nacional. Condenaba enérgicamente la política de opresión nacional de la Rusia zarista, Inglaterra,

[156] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. XIV, 1949, pág. 48.
[157] Ibídem, t. IV, 1948, pág. 727.

Alemania y Austria, y prestó su apoyo moral y político a los movimientos de liberación nacional de los polacos y demás eslavos, de los italianos, los húngaros y de otros pueblos oprimidos.

Chernishevski defendió la independencia nacional y la igualdad de derechos de los pueblos, sus tradiciones y su cultura. Censurando a los colonizadores ingleses, decía así: " Es odioso retener bajo su férula a un pueblo extraño que protesta contra la dominación extranjera, no conceder la independencia sólo porque así parezca conveniente para el poderío militar y la influencia política sobre otros países. . ." [158]

El gran revolucionario condenaba todo intento de sembrar o atizar la discordia nacional entre los pueblos. Así, en su artículo "Falta de tacto nacional" criticó duramente a los nacionalistas ucranianos del periódico *Slovo* (La Palabra) de Lvov, que pretendían desgajar a los ucranianos de Galitzia del resto de su pueblo, sembrar la enemistad hacia los rusos, y que, contrariamente a la verdad, afirmaban el "progreso de la nacionalidad ucraniana" en Galitzia bajo el poder de los colonizadores austriacos.

Lenin tenía en gran estima las concepciones democrático-revolucionarias de Chernishevski, quien, afirmaba, "dio un enorme paso adelante en comparación con Herzen. Chernishevski era un demócrata mucho más consecuente y combativo. De sus obras emana el espíritu de la lucha de clases. Siempre mantuvo la línea de desenmascarar las traiciones del liberalismo, línea que aun hoy día aborrecen los kadetes y los liquidadores".[159]

Chernishevski era un hombre de cultura universal. Interesábase por las ramas más variadas del saber: filosofía y sociología, economía política e historia, estética e historia de la literatura, ética y pedagogía, arte militar, ciencias naturales, historia de la ciencia, etc. *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad*, *Ensayos sobre la literatura rusa del período de Gógol*, *Crítica de los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunal*, *El principio antropológico en filosofía*, sus observaciones a los *Principios de economía política* de J. S. Mill, *Capital y trabajo*, *Cartas sin dirección*, *Actividad económica y legislación*, las novelas *¿Qué hacer?* y *Prólogo* y otras obras suyas constituyen una aportación valiosísima en el terreno de la filosofía y de las ideas político-sociales.

La filosofía materialista de Chernishevski era una continuación, más concreta y precisa, del materialismo filosófico de Feuerbach y de los demócratas revolucionarios rusos: Herzen y Belinski.

Chernishevski consagró su vida entera a la lucha contra la filosofía idealista, lo mismo dentro de Rusia que en el terreno internacional. En sus obras demuestra que la filosofía de Platón y de los neoplatónicos —vinculada a las fuerzas políticas reaccionarias de la antigua Grecia— era ajena a la ciencia, pues en el idealismo griego no hay nada positivo y real; hay únicamente sueños sin objeto alguno que los avale. En sus años de estudiante condenó ya a Hegel, que justificaba y ensalzaba la "odiosa realidad". En *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad* (1855) critica las doctrinas idealistas de Kant y Hegel en estética y las reaccionarias teorías del "arte por el arte". Sus *Ensayos sobre la literatura rusa del pe-*

[158] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. VI, 1949, pág. 105.
[159] V. I. Lenin, *Del pasado de la prensa obrera en Rusia*. En *Obras completas*, tomo XX, pág. 224.

riodo de Gógol (1856) le sirven para revelar la contradicción entre los principios dialécticos de Hegel, que él consideraba fuertes y grandes, y las conclusiones políticas reaccionarias que el pensador alemán derivaba de su filosofía.

Chernishevski dio siempre preferencia al materialismo filosófico. En sus obras resalta el papel de Leucipo, Demócrito, Bacon, Gassendi, Locke, del materialismo francés. Era un admirador del materialismo de Spinoza, de quien decía: "...Ni Locke, ni Hume, ni Kant, ni Holbach, ni Fichte, ni Hegel tuvieron la fuerza de pensamiento de Spinoza. Y hasta la aparición de Feuerbach era necesario aprender en Spinoza a comprender las cosas: independientemente de que se le considerase caduco, por ejemplo, a principios de siglo, era el único maestro seguro." [160]

Estimábase Chernishevski seguidor de Feuerbach, de quien compartía la crítica del idealismo, de la teología y del agnosticismo, y continuó en Rusia la obra que su maestro había iniciado en Alemania. Según hace notar Lenin, "ya en los años del 50 del siglo pasado N. G. Chernishevski intervenía en la literatura rusa como partidario de Feuerbach, pero nuestra censura no le permitió siquiera mencionar el nombre de éste".[161] Dejándose llevar por la filosofía de Feuerbach, Chernishevski afirmaba erróneamente que a él pertenecía "la mejor exposición científica de los llamados problemas fundamentales del deseo humano de saber qué se ha hecho hasta el día";[162] al mismo tiempo señalaba que Feuerbach no había alcanzado a estudiar la lógica, la fonética, la filosofía moral, la filosofía de la historia, etc., de conformidad con los principios de su doctrina.

Aun admitiendo los grandes méritos de Feuerbach en la exposición de la filosofía materialista, Chernishevski señala la independencia del pensamiento teórico ruso, que había hecho la crítica de la filosofía idealista de Hegel y de las conclusiones reaccionarias que de ella se derivan. En *Ensayos sobre la literatura rusa del periodo de Gógol* indica que "la refutación consecuente de las afirmaciones de Hegel, ambiguas y carentes por completo de aplicación, ha sido realizada en nuestro país en parte bajo la influencia de los pensadores alemanes que le siguieron, y en parte, podemos decirlo con orgullo, con nuestras propias fuerzas".[163]

Chernishevski amplió la crítica del idealismo hecha por Feuerbach en Alemania y por Belinski y Herzen en Rusia; sus obras, principalmente *El principio antropológico en filosofía* (1860) y *Bellezas polémicas* (1861) asestan un rudo golpe a las teorías idealistas reaccionarias, tan extendidas entre los ideólogos de la nobleza rusa (Yurkiévich, Katkov, Gogotski), y a las opiniones del positivismo idealista que habían penetrado en el seno de los intelectuales rusos avanzados (P. Lavrov).

Su crítica del idealismo filosófico, aparecida en publicaciones sometidas a censura, afectaba también a la ideología religiosa imperante en Rusia, la cual, lo mismo que el idealismo filosófico, negaba la materialidad del mundo, proclamaba que éste es obra de Dios y que su destino se halla predeterminado por la voluntad divina, afirmaba la inmortalidad del

[160] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. XV, 1950, pág. 23.

[161] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, pág. 416.

[162] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. II, 1949, pág. 125.

[163] Ibidem, t. III, 1947, pág. 206.

alma, etc. Al combatir a los defensores de la filosofía idealista en Rusia (Yurkiévich, Katkov, Novitski, Gogotski, Askochenski, Chicherin y otros), Chernishevski alcanzaba también con sus tiros a la filosofía idealista extranjera, ante la que se postraban los idealistas rusos.

Lenin hizo grandes elogios de la lucha de Chernishevski contra los idealistas rusos y europeos y de su materialismo militante; a la crítica que hace del kantismo dedica un *Complemento* en *Materialismo y empiriocriticismo*. En su artículo *Sobre la significación del materialismo militante* cita Lenin a Chernishevski cuando se refiere a la existencia en el pensamiento social avanzado de Rusia de una sólida tradición materialista.

A diferencia de algunos filósofos materialistas burgueses de los siglos XVII y XVIII, que adolecen de inconsecuencia teológica y que hacen concesiones al idealismo, Chernishevski mantiene con toda firmeza la idea de la lucha entre las dos tendencias irreconciliables en filosofía: el materialismo y el idealismo.

Chernishevski revela la dependencia en que el idealismo filosófico se halla respecto de los intereses de las clases explotadoras de la sociedad. En *El principio antropológico en filosofía* muestra cómo los sistemas filosóficos se encuentran penetrados por el espíritu de los partidos políticos a que sus autores pertenecen. "Las teorías políticas y todas las doctrinas políticas —escribe— fueron creadas siempre bajo el más vigoroso influjo de la posición social que ocupaban, y cada filósofo ha sido un representante de algunas de las facciones políticas que aspiraban en su tiempo al predominio sobre la sociedad a que aquéllos pertenecían." [164]

La filosofía de Schelling era para Chernishevski expresión de los intereses del partido feudal, atemorizado por la revolución. El idealismo de Hegel era un trasunto del pensar de las clases conservadoras de la sociedad que en la revolución sólo vieron perjuicios; Hegel era, según Chernishevski, un liberal moderado, extraordinariamente conservador en sus conclusiones.

Chernishevski veía que las clases trabajadoras de la sociedad, el "pueblo bajo", por sus condiciones de vida tendían hacia una visión materialista del mundo, libre de prejuicios y supersticiones, aunque no conociesen los avances de la ciencia y la filosofía materialistas.

"Gracias a su naturaleza sana y a la rigurosa experiencia de su vida —escribía—, el pueblo bajo del Occidente europeo comprende las cosas incomparablemente mejor, de manera más fiel y profunda que los hombres de clases más afortunadas. Pero hasta él no han llegado aún las nociones científicas que mejor corresponden a su situación, aficiones y necesidades y que, según nos parece a nosotros, mejor corresponden a la verdad o, en todo caso, corresponden a la actual situación de nuestros conocimientos." [165]

A diferencia de muchos representantes del materialismo metafísico. Chernishevski no veía en la filosofía una "ciencia de las ciencias". Según él, la filosofía comprende "la teoría que da solución a los problemas más generales de la ciencia, calificados de ordinario como metafísicos; por ejemplo, los que se refieren a las relaciones entre el espíritu y la materia, al libre albedrío, a la inmortalidad del alma, etc.".[166]

[164] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. VIII, 1950, pág. 223.
[165] Ibidem, pág. 238.
[166] Ibídem, pág. 239, nota.

Chernishevski partía del criterio de que la filosofía se ocupa de las leyes generales de desarrollo del mundo exterior, es decir, de las leyes de desarrollo de la materia, existente fuera del conocimiento humano y que es cognoscible por el hombre. Decía así: "Lo que existe es materia. La materia posee propiedades. Las manifestaciones de las propiedades son fuerzas. Lo que nosotros denominamos leyes de la naturaleza son los modos de actuar las fuerzas." [167]

Chernishevski niega que la naturaleza se halle poblada por ideas y que esté estructurada de conformidad a un fin; vive con arreglo a sus leyes y es el campo, a veces favorable, a veces desfavorable, de la actividad humana. Misión de la ciencia, sin excluir la filosofía, es revelar estas leyes de la naturaleza para "transformar" ésta al objeto de dar satisfacción a las necesidades humanas.

El primero de los problemas que la filosofía considera, según él, es el de la relación entre el espíritu y la materia, entre el pensamiento y el ser.

Contrariamente a la afirmación idealista de los positivistas y neokantianos, de que la razón humana dicta sus leyes a la naturaleza, y que estas leyes son construcciones especulativas, Chernishevski afirmaba: "Las leyes de la naturaleza son la naturaleza misma considerada desde el punto de vista de su acción. ¿De qué modo podría la naturaleza actuar en disconformidad con sus leyes, es decir, en disconformidad con ella misma?" [168]

Posteriormente, en una carta de 1878 enviada a sus hijos desde Siberia, Chernishevski expresa la idea de que las tesis fundamentales del materialismo filosófico, que constituyen la "teoría de resolución de los problemas más generales de la ciencia", permanecen inconmovibles, mientras que las teorías de las ciencias naturales pueden, conforme los conocimientos avanzan, ser reemplazadas por otras. A eso se refería cuando escribió:

"Para mí personalmente no tiene importancia que esté en lo cierto Copérnico, o Newton, o Laplace. Para mí lo importante es que tiene razón Leucipo, o, para hablar de la ciencia contemporánea de Laplace, que tiene razón Holbach. La verdad que Leucipo aclaró es más amplia y profunda que los descubrimientos de Arquímedes, por grandes y fundamentales que éstos sean. Y Holbach tenía razón, independientemente de que estuvieran o no en lo cierto Copérnico, Galileo, Kepler, Newton y Laplace." [169]

En los trabajos de Chernishevski se mantiene consecuentemente la idea de que lo primario es la materia, la naturaleza, y que el conocimiento es secundario, de que el contenido del conocimiento humano y las formas del mismo se encuentran causalmente condicionados por el desarrollo de los fenómenos materiales exteriores, que existen fuera de la conciencia de los hombres y son independientes de ellos.

"Se sabe positivamente, por ejemplo —escribía—, que todos los fenómenos del mundo moral derivan unos de otros y de las circunstancias exteriores según la ley de la causalidad, y de ahí que se considere falsa toda hipótesis que admita la aparición de un fenómeno cualquiera sin que éste se derive de fenómenos y de circunstancias externas anteriores." [170]

[167] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. XIV, pág. 675.
[168] Ibídem, t. X, 1951, pág. 988.
[169] Ibídem, t. XV, págs. 267-268.
[170] Ibídem, t. VII, pág. 260.

Lenin aprueba la crítica que Chernishevski hacía del agnosticismo y el subjetivismo de Kant, de su incapacidad para extraer nuestros conocimientos de una fuente objetiva como son las "cosas en sí".

La crítica que Chernishevski hace del dualismo en filosofía tuvo gran importancia para el desarrollo de la teoría materialista del conocimiento. *El principio antropológico en filosofía* es una refutación de las teorías dualistas —idealistas en el fondo—, según las cuales existe una "sustancia espiritual" que se manifiesta en la conciencia y la voluntad de los hombres y que no depende de la materia, de la naturaleza. Apoyándose en los datos de las ciencias naturales, y especialmente de la fisiología, Chernishevski afirma la unidad del organismo humano, la dependencia causal en que se encuentran las sensaciones, los conceptos, la voluntad y la conciencia del hombre respecto del medio material. "...Hay que mirar al hombre —escribía— como a un ser que posee una naturaleza única, y nada más, a fin de no dividir su vida en mitades distintas pertenecientes a naturalezas distintas..." [171]

Chernishevski mantiene en sus obras la idea de que el sustrato material de los procesos psíquicos, la base de la conciencia, de la memoria y la imaginación son los órganos de los sentidos y el sistema nervioso del hombre y de los animales superiores. También critica el materialismo vulgar, que identifica materia y conciencia. En oposición a él, Chernishevski subraya la diferencia cualitativa que existe entre los fenómenos fisiológicos y psicológicos, entre la materia y el pensamiento, y afirma que éste no tiene forma material. "...Dentro de la unidad del hombre —dice— observamos en él dos series distintas de fenómenos: los de orden material (el hombre come y anda) y los de orden moral (el hombre piensa, siente y desea)." [172]

El gran pensador ruso procuraba aplicar el materialismo a la lógica. Era adversario de los kantianos, según los cuales las formas del pensamiento se diferencian en absoluto de las formas de la existencia real de los objetos, mientras que las leyes del pensamiento tienen un valor meramente subjetivo. V. I. Lenin escribió acerca de ello: "...Para Chernishevski, como para todo materialista, las leyes del pensamiento no tienen un valor únicamente subjetivo, es decir, las leyes del pensamiento reflejan las formas de la existencia real de los objetos; lejos de diferir, concuerdan perfectamente con dichas formas..." [173]

En el artículo *Sobre la clasificación de los hombres según su idioma* Chernishevski pone de manifiesto la carencia de espíritu científico en las concepciones idealistas, entonces en boga, del lingüista alemán W. Humboldt, particularmente de sus falsas afirmaciones acerca de la identidad de la vida espiritual y el lenguaje, y de que hay lenguas de "pueblos torpes", "no del todo torpes, pero no inteligentes" y "muy inteligentes". Chernishevski señala que la evolución del idioma "sigue a la evolución de la vida del pueblo", que la palabra hay que tomarla como "medio de comunicación de los pensamientos", como "instrumento del pensar" que revela "los rasgos esenciales del objeto".

[171] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. VII, pág. 293.
[172] Ibídem, págs. 241-242.
[173] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., ed. cit., pág. 418.

No pudo, sin embargo, Chernishevski encontrar una explicación plenamente científica a las causas histórico-sociales que dan origen a la conciencia social, exponer las diferencias cualitativas que hay entre los gérmenes de actividad consciente de los animales superiores y el pensamiento humano, condicionado por la actividad histórico-social del trabajo del hombre.

Chernishevski estaba profundamente convencido de que los hombres son capaces de conocer el mundo; contrariamente a los kantianos y demás agnosticistas, afirmaba que todos los objetos (las "cosas en sí") son perfectamente cognoscibles por lo que se refiere a su naturaleza, a sus propiedades y a sus relaciones reales. Veía claramente que, conforme avanza la ciencia, el hombre se pone en condiciones de descubrir en los objetos y fenómenos aspectos y propiedades que antes no conocía. "Las opiniones del hombre pensante —escribía— no permanecen jamás estancadas; al correr el tiempo puede advertir en muchos objetos aspectos que antes se le escaparon porque el movimiento histórico no los había revelado aún en medida suficiente." [174]

Ampliando la tesis de Hegel, Herzen y Belinski de la verdad como proceso, Chernishevski muestra que nuestros conocimientos se amplían y que esta ampliación va acompañada de la modificación de algunas nociones, aunque "el carácter esencial de los conocimientos reales permanece inmutable". Partidario entusiasta del materialismo en la teoría del conocimiento, rechaza la afirmación de los agnósticos, cuando éstos sostienen que el hombre es incapaz de conocer el mundo, y condena el escepticismo en la ciencia. "Nuestro tiempo —decía— es una época de grandes descubrimientos, de convicciones firmes en la ciencia, y quien en adelante se entregue al escepticismo no demostrará sino la debilidad de su carácter, o el atraso de la ciencia, o la insuficiencia de su conocimiento de lo que ya es patrimonio del hombre." [175]

La crítica que Chernishevski hace del kantismo y del positivismo significa un paso adelante en la defensa y fundamentación de la teoría materialista del conocimiento. A la mirada del gran materialista ruso, confinado en la remota Siberia, no se ocultaba que, además de los kantianos, el agnosticismo era propugnado por los positivistas, seguidores de Comte. Chernishevski condena su criterio de reducir el conocimiento humano a una simple descripción y sistematización de las propiedades y aspectos externos de los fenómenos, y de estimar que la esencia de los fenómenos es incognoscible. sus absurdas afirmaciones de que el hombre tiene que ver únicamente con sus representaciones de los objetos, pero que nada sabe ni puede saber de los objetos mismos, etc.

Chernishevski comprendía el grave daño que para las ciencias naturales representaba la filosofía kantiana y el positivismo, con el agnosticismo que les es propio y que él calificaba de "ilusionismo". "...Ni el matemático ni el naturalista en general —escribía— pueden «mirar» nada «siguiendo a Kant». El agnosticismo y el idealismo kantianos, afirmaba, tienden «a defender el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la providencia divina preocupada del bien de los hombres en la

[174] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. III, pág. 41.
[175] Ibídem, t. II, pág. 681.

tierra y de su felicidad eterna en la vida futura; tienden a defender estas convicciones, caras a su corazón, ¿contra quién? En realidad, contra Diderot y sus amigos»; en esto pensaba Kant." [176]

Chernishevski aporta un nuevo factor a la gnoseología materialista cuando llega a la conclusión de que el criterio por el que hemos de regirnos para dilucidar la verdad del conocimiento humano es la práctica. "La práctica —dice— es la gran descubridora de los engaños y seducciones, no sólo en los asuntos materiales, sino también en aquellos que se refieren a los sentimientos y al pensamiento. Por ello se admite ahora en la ciencia como criterio esencial para resolver todos los problemas dudosos." [177]

A diferencia de los materialistas anteriores, que a menudo reducían la práctica a la experiencia sensorial de los hombres, Chernishevski la considera como la actividad humana para "transformar la naturaleza", comprendiendo en ella toda la esfera de las relaciones sociales. No llega, empero, a dar una interpretación plenamente científica de la práctica, pues no vio que el papel decisivo en la actividad productiva de los hombres corresponde al desarrollo y sucesión de los modos de producción material, y que la actividad revolucionaria y transformadora, en las condiciones modernas, únicamente puede conducir a la creación de la sociedad socialista cuando al frente de ella se encuentra el proletariado.

Lenin señalaba que Chernishevski admite y defiende el principio de la causalidad objetiva, de la necesidad de los fenómenos naturales. En todos sus trabajos subraya el carácter objetivo de las leyes de la naturaleza. "La interacción de las partes de la materia es la manifestación de las propiedades de esas distintas partes de la materia. Y el mismo hecho de la existencia de esas propiedades lo expresamos al decir que «la materia tiene fuerza para obrar», o más exactamente, para «ejercer influencias». Cuando determinamos los modos de acción de las propiedades decimos que encontramos las «leyes de la naturaleza»." [178]

El mundo, según Chernishevski, es uno; todos los objetos y fenómenos de la naturaleza son formas de existencia de la materia única, y "la igualdad entre ellos se traduce en su materialidad". Es materia "lo que es igual en los objetos materiales". Las ciencias naturales, sigue Chernishevski, revelan la unidad, la "igualdad" de todos los fenómenos de la naturaleza, unidad proporcionada por la materialidad de los mismos; los descubrimientos científicos vienen a confirmar la verdad de que todos los objetos de la naturaleza son "combinaciones diversas de la materia". Los descubrimientos nuevos no echan por tierra en modo alguno las verdades incontrovertibles alcanzadas antes por la ciencia y confirmadas por la práctica. "Estas verdades, amplias y de tiempo atrás conocidas por todos, sin modificarse en sí, admiten, enriqueciendo su contenido, todo nuevo descubrimiento debidamente demostrado." [179]

Las convicciones filosóficas materialistas de Chernishevski se basaban en las conquistas científicas de su tiempo. Apoyándose en la ley de la conservación y transformación de la energía y en la teoría atomística veía la naturaleza, el mundo, como un conjunto de átomos materiales, y

[176] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. XV, pág. 198.
[177] Ibídem, t. II, págs. 102-103.
[178] Ibídem, t. XIV, pág. 667.
[179] Ibídem, t. XIV, pág. 671.

el movimiento o desarrollo como algo eterno e infinito. El espacio y el tiempo eran considerados como formas objetivas de la existencia de la materia. Uno y otro mantienen vínculos irrompibles con la materia, contrariamente a lo que afirmaba la interpretación idealista kantiana. "Los conceptos de movimiento y materia desaparecen por sí mismos de nuestro pensamiento cuando de él desaparecen los conceptos de espacio y de tiempo..." [180]

Chernishevski tenía en alta estima el gran descubrimiento de Copérnico y compartía la teoría de Laplace sobre el desarrollo del sistema solar, así como la doctrina de Lyell sobre la formación gradual de la corteza terrestre como resultado de prolongadas modificaciones. De estos y de otros muchos descubrimientos científicos sacó la conclusión de que toda la materia se halla sujeta a una misma ley de desarrollo eterno e infinito, que consiste en la constante negación de los fenómenos viejos de la naturaleza y en la aparición de otros nuevos.

En las obras de Chernishevski encontramos la hipótesis, profunda en aquel tiempo, del paso del "quimismo" a la vida.

Partiendo de la ley de la conservación de la energía, Chernishevski combate las conclusiones idealistas del segundo principio de la termodinámica, las místicas invenciones de que el universo se halla bajo la amenaza de la "muerte térmica".

"La doctrina de la conservación de la energía —escribe— ha servido para elaborar la fórmula de que, con el tiempo, todo movimiento desaparecerá en el universo, convertido en calor, y el universo se transformará para siempre en masa inerte.

"Si pudiera producirse alguna vez ese estado, habríase llegado a él en un pasado infinitamente remoto." [181]

El universo, tal como él lo entiende, es un sistema de oscilaciones o movimientos que no tienen fin; una forma del movimiento (mecánica) puede convertirse en otra (en calor), y viceversa.

Tras de señalar que los avances de la ciencia vienen a confirmar las verdades irrefutables del materialismo filosófico, Chernishevski denuncia y critica la ingeniosa táctica del idealismo, que se aferra a cada nuevo descubrimiento.

El materialismo de Chernishevski no conoce los elementos ético-religiosos que son propios de la filosofía de Feuerbach. Su concepción del mundo ostenta un carácter acusadamente ateo. Al revelar el parentesco espiritual existente entre el idealismo y la religión, él, como todos los materialistas anteriores a Marx, consideraba que la filosofía idealista y la religión tenían su origen en las representaciones de los hombres primitivos y eran producto de la ignorancia. El único camino para acabar con las supersticiones, las creencias religiosas y las invenciones idealistas era para Chernishevski el de la instrucción; comprendía, sí, claramente que sólo la modificación revolucionaria del medio social permitiría eliminar el suelo en que crecen los prejuicios y supersticiones y difundir una visión científica del mundo.

El materialismo filosófico de Chernishevski no se halla exento de ele-

[180] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. X, pág. 729.
[181] Ibidem, t. X, pág. 991.

mentos de antropologismo. La filosofía de Feuerbach era para él la mejor exposición de los conceptos científicos sobre los problemas cardinales de la teoría del conocimiento, y por eso no sometió a crítica los defectos del materialismo antropológico de aquél.

El "principio antropológico" del propio Chernishevski, basado en los datos de la anatomía, la fisiología y otras ciencias, era un medio de lucha del materialismo contra el idealismo y el dualismo en la concepción de los fenómenos de la naturaleza viva. Así, escribía acerca del hombre: "La filosofía ve en él lo que ven la medicina, la fisiología y la química; estas ciencias afirman que en el hombre no se advierte dualismo alguno, y la filosofía agrega que si el hombre tuviese, además de su naturaleza real, otra distinta, esta última llegaría a manifestarse de algún modo; y puesto que no es así, puesto que todo cuanto sucede y se revela en el hombre proviene de su naturaleza real únicamente, no existe en él otra naturaleza." [182] Partiendo de los principios del monismo materialista, Chernishevski ofrece aquí una resolución acertada en líneas generales del problema psicofísico, si bien se limita a determinar las bases fisiológicas de la conciencia humana.

Aun mostrando la dependencia en que se encuentra la conciencia del hombre respecto de su naturaleza fisiológica y de la acción que sobre él ejerce el medio, Chernishevski no pudo descubrir hasta el fin la dependencia de la conciencia social de los hombres respecto de las condiciones de la vida material de la sociedad; no supo dar una explicación totalmente científica al desarrollo de la vida social de los hombres y de su conciencia. A menudo afirmaba que la lucha en la sociedad, concebida por él como un choque del progreso y del conservadurismo, radica en la "naturaleza humana". Y esto ya pone de manifiesto la limitación del "principio antropológico. "...Es *estrecho* el término de «principio antropológico» que Feuerbach y Chernishevski emplean en filosofía —decía Lenin—. Lo mismo el principio antropológico que el naturalismo no son sino descripciones inexactas y débiles del *materialismo*." [183]

A pesar de los elementos de antropologismo de que la filosofía de Chernishevski adolece, su materialismo no puede ser identificado con la filosofía metafísica y antropológica de Feuerbach. El demócrata revolucionario ruso estimaba que el carácter del hombre, sus costumbres y opiniones se modifican al cambiar su "vida material". Decía así: "El estado de las cualidades intelectuales y morales se modifica intensamente bajo el influjo de las circunstancias. Cuando las circunstancias cambian, se produce el correspondiente cambio en el estado de dichas cualidades.

"De todos los pueblos actualmente civilizados sabemos que las formas iniciales de su vida no eran las de ahora. Las formas de la vida influyen sobre las cualidades morales de los hombres, que cambian al variar las formas. Solamente por esto, toda característica de un pueblo civilizado que le atribuya cualquiera cualidad moral inmutable, ha de ser considerada como falsa." [184]

Las "necesidades del hombre" eran interpretadas por Chernishevski

[182] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. VII, pág. 240.
[183] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Leningrado, 1947, pág. 58.
[184] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. X, págs. 893-894.

como las necesidades del trabajador, del "bajo pueblo". En esto también diverge de manera esencial del materialismo antropológico de Feuerbach, quien no veía diferencias sociales entre los hombres y hablaba del "hombre en general".

El materialismo de Chernishevski, al contrario de las doctrinas materialistas de los siglos XVII y XVIII, y también de la filosofía de Feuerbach, no es contemplativo ni metafísico, pues el revolucionario ruso atribuía gran importancia a la práctica para el conocimiento del mundo y se apoyaba en el método dialéctico de pensamiento.

La dialéctica en las obras de Chernishevski. En la filosofía de Chernishevski encuentran ulterior desarrollo las ideas dialécticas de Belinski y Herzen. Lo mismo que en éstos, el punto de partida para su visión de la realidad es la dialéctica de Hegel concebida como el "álgebra de la revolución". Refiriéndose a la dialéctica de Hegel y Schelling, Chernishevski encontraba que la filosofía de uno y otro había prestado grandes servicios a la ciencia al revelar las formas generales por que transcurre el proceso de desarrollo.

La formación democrática revolucionaria y materialista de Chernishevski le permitió comprender la limitación de la dialéctica hegeliana, la contradicción que hay entre el sistema y el método en la filosofía de Hegel. En sus *Ensayos sobre la literatura rusa del período de Gógol* indica que "Hegel era inconsecuente, se contradecía a sí mismo a cada paso", y que "aceptando sus principios, el pensador consecuente ha de llegar a conclusiones completamente distintas a las que él arriba".[185]

Los principios de la dialéctica hegeliana, afirmaba, "han quedado sin aplicación, e incluso han sido ahogados por los conceptos trascendentales, que se contradicen con su sentido esencial, legados por el idealismo unilateral".[186]

De la idea dialéctica del desarrollo Chernishevski saca conclusiones revolucionarias. Señala la regularidad en la aparición de regímenes sociales nuevos y en la desaparición de los caducos, por cuanto en la naturaleza y en la sociedad impera la ley de la eterna sucesión de formas, de la extinción de las formas viejas y de su sustitución por otras nuevas como consecuencia del desarrollo de su contenido. "...La eterna sucesión de formas —escribía—, la eterna repudiación de la forma engendrada por un cierto contenido o tendencia, por el incremento de esa misma tendencia, a un desarrollo superior del mismo contenido: quien comprendió esta grande y eterna ley universal, quien aprendió a aplicarla a todos los fenómenos, ¡oh, con qué tranquilidad admite lo que turba a los otros!... No siente compasión por nada que alcanzó su caducidad y dice: puede ocurrir cualquier cosa, pero, en fin de cuentas, también en nuestra calle estaremos de fiesta."[187]

En las obras de Chernishevski se repite una y otra vez la idea de que la sustitución de las formas viejas, la "repudiación", es decir, la negación de las viejas formas en la naturaleza, se produce mediante saltos, por cambios rápidos y radicales, etc., que se rigen por la ley del paso de las diferencias cuantitativas a las cualitativas. En *El principio antropológico*

[185] N. G. Chernishevski, *Obras completas*. t. III. pág. 202.
[186] Ibídem, pág. 180.
[187] Ibídem, t. V, 1950, pág. 391.

en filosofía señala que "la unidad de cualidades completamente heterogéneas en un mismo objeto es ley general de las cosas".[188] El ejemplo de los tres estados del agua (hielo, líquido y vapor), debidos a las variaciones cuantitativas de su temperatura, le sirve a Chernishevski para mostrar que "una misma cualidad toma la forma de tres cualidades distintas, se ramifica en tres cualidades por una simple diferencia de cantidad, y esto nos dice: la diferencia cuantitativa se convierte en diferencia cualitativa".[189]

Los artículos en *Sovreménnik* le sirven a Chernishevski para llevar a los lectores a la conciencia de la regularidad y necesidad de la revolución democrática. Contrariamente al liberalismo, señala que la historia no ha avanzado a través de reformas lentas y graduales, sino a saltos, mediante transformaciones revolucionarias. "Las nueve décimas partes de aquello que constituye el progreso se logra durante breves períodos de intenso trabajo. El avance de la historia es lento, mas, con todo y con eso, casi todo su movimiento se produce a saltos, uno tras otro..." [190]

Chernishevski se atiene de ordinario a la ley dialéctica del paso de las diferencias cuantitativas a cualitativas. Encuéntranse en él, sin embargo, algunos conceptos de orden mecanicista acreditativos de que no siempre aplicó consecuentemente los principios de la dialéctica. Así, en *El principio antropológico en filosofía* ve la diferencia entre la naturaleza orgánica e inorgánica en divergencias cuantitativas, identifica los procesos que tuvieron lugar en el cerebro de Newton al ser descubierta la ley de la gravedad y los que se producen en el cerebro de la gallina cuando busca comida en el montón de basura, etc. Estos conceptos, poco afortunados, no alteran, sin embargo, el carácter dialéctico de las concepciones de Chernishevski.

El dialéctico ruso comprendía que lo mismo en la naturaleza que en la sociedad el desarrollo puede significar, por su forma, un retorno a fases anteriores y ya sobrepasadas. "...Por doquier —escribe en *Crítica de los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunal*—, un desarrollo muy intenso del contenido conduce al restablecimiento de aquella forma que fue repudiada por un desarrollo del contenido no muy intenso." [191]

Así, por ejemplo, la posesión comunal de la tierra fue sustituida en otros tiempos por la propiedad privada, la cual, a su vez, según la evolución regular, ha de ser sustituida por la posesión comunal, porque ella "se convertirá en el procedimiento único para conceder a la inmensa mayoría de los agricultores participación en los beneficios que la tierra proporciona a cambio de los trabajos que la mejoran".[192]

Simultáneamente, el retorno en el proceso de desarrollo a las formas viejas no es una simple repetición del pasado, sino que comprende el avance enriquecido por el contenido del proceso en cuestión. "Se sobreentiende que, aun siendo las formas semejantes, el contenido es al final infinitamente más rico y elevado que al principio..." [193] Así es como Chernishevski comprende e interpreta la ley de la negación.

188 N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. VII, pág. 242.
189 Ibídem.
190 Ibídem, t. VI, pág. 13.
191 Ibídem, t. V, pág. 376.
192 Ibídem, t. V, pág. 378.
193 Ibídem, t. V, pág. 368.

En sus trabajos muestra la seguridad de que lo nuevo y progresivo acaba por vencer siempre a lo viejo: "...Cualesquiera que sean los reveses de muchas batallas —escribía a raíz de la derrota de la revolución de 1848—, el triunfo será de quien tiene más fuerzas y cuyas energías crecen de año en año." [194]

El gran pensador ruso acudía constantemente a las ciencias naturales, que descubren el carácter dialéctico de los procesos que tienen lugar en la naturaleza, y sobre todo en la naturaleza viva.

Todo en la naturaleza, dice, desde las masas gaseosas incandescentes hasta los mamíferos y el hombre, se desarrolla de lo inferior a lo superior, aunque se observen ciertas regresiones. Tenía un elevado concepto de la idea de Lamarck sobre el desarrollo de las formas orgánicas bajo la influencia del medio, y consideraba a Darwin como un transformador de la ciencia de los seres vivos. Estimaba justa la idea principal del darvinismo sobre la evolución de todas las especies vegetales y animales, con lo que quedaba refutada la afirmación metafísica de que las especies son inmutables, aunque hacía ver, y con razón, que el sabio inglés no había tomado suficientemente en consideración la influencia del medio sobre el desarrollo de los organismos vivos.

En su artículo titulado *El origen de la teoría del carácter benéfico de la lucha por la vida y su origen*, y en algún otro trabajo inédito, Chernishevski se muestra partidario decidido del "transformismo", es decir, de la idea del desarrollo de la naturaleza viva, y critica la doctrina metafísica de la inmutabilidad de las especies y la mística teoría de los "cataclismos" de Cuvier; también censura a Darwin el haber trasplantado sin un criterio crítico del pensamiento social a las ciencias naturales la reaccionaria idea de la "lucha de todos contra todos". La seudoteoría maltusiana de la "superpoblación" era para él una burda falsificación de la verdad.

Chernishevski partía en sus trabajos de la tesis dialéctica de que en la naturaleza y la sociedad el desarrollo va íntimamente unido a la lucha de fuerzas opuestas, aunque no llegó a ver que la lucha de las contradicciones internas es la esencia y base de la dialéctica. "Toda vida es polarización —escribía—. En el magnetismo, en la electricidad, en la ley de Newton, en todas partes veréis el desdoblamiento de fuerzas que tienden hacia direcciones opuestas..." [195] Sin polarización, afirmaba, no habría vida.

El movimiento y el desarrollo tienen lugar en el mundo en el proceso de concatenación universal de los fenómenos y partes que lo componen. Escribía, por ejemplo: "El mundo entero forma un todo único y, al actuar sobre una parte de la naturaleza, en cierta medida tenemos que ver con la naturaleza en su conjunto, porque todas las partes del universo están relacionadas entre sí de tal modo que la modificación de una de ellas trae consigo la modificación del resto... El mundo entero como un todo único que es, se halla bajo la ley que liga necesariamente cada una de sus partes." [196]

[194] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. V, pág. 394.
[195] Ibídem, t. XII, 1949, pág. 52.
[196] Ibídem, t. II, pág. 165.

Chernishevski sostiene la tesis profundamente dialéctica de que no hay verdad abstracta, pues la verdad es siempre concreta; todo depende de las circunstancias, de las condiciones de lugar y tiempo. En sus trabajos encontramos ejemplos de un enfoque histórico concreto del problema de la verdad.

Así, por ejemplo, al considerar si la guerra es funesta o beneficiosa, indica Chernishevski que para decidirlo "hay que saber de qué guerra se trata, pues todo depende de las circunstancias de lugar y tiempo".[197] La guerra de 1812 trajo la salvación al pueblo ruso y la batalla de Maratón significó uno de los acontecimientos más benéficos de cuantos se conocen en la historia. Simultáneamente, condenaba las expediciones de los germanos sobre Italia y contra los eslavos y otros pueblos.

Con ayuda de la dialéctica, Chernishevski somete a dura crítica a las guerras de conquista, acusa a la burguesía dominante en Europa, que de fuerza progresiva que era se había convertido en conservadora, y señala que el capitalismo, que reemplazó al feudalismo, ha de ser sustituido por el socialismo.

Chernishevski representa el punto culminante en el desarrollo de la dialéctica por los demócratas revolucionarios rusos. Lleva más allá las ideas de Belinski y Herzen, y expone y fundamenta nuevas tesis sobre el carácter concreto de la verdad, sobre la negación de la negación, y el triunfo inevitable de lo nuevo sobre lo viejo, y plantea la necesidad de destacar en todos los fenómenos sometidos a estudio "el aspecto esencial", etc.

Mas la dialéctica de Chernishveski, lo mismo que su materialismo, no es una obra completa. Acercóse de lleno a la dialéctica materialista, pero, en virtud de las condiciones históricas de la vida rusa, no alcanzó a ser un materialista dialéctico.

En algunos casos, por ejemplo, en *Ensayos sobre la economía política de Mill*, aplica a determinados grupos de fenómenos, como ocurre con los económicos, el llamado "método hipotético", es decir, el método de "búsqueda de la verdad pura" sin la debida consideración de las condiciones históricas concretas en que la verdad se manifiesta. En sus afirmaciones de que todas las guerras son funestas, cualquiera que sea la índole de las mismas, de que toda clase de comercio es nocivo, etc., apuntan ciertas desviaciones de la dialéctica motivadas por su enfoque antropológico de la naturaleza del hombre y de la sociedad humana. Una equivocada aplicación de la ley de la negación de la negación le lleva a afirmar la posibilidad del paso directo de la comunidad rural al socialismo, sin detenerse en la propiedad privada sobre la tierra, que, según Chernishevski, sólo puede ser en Rusia un "factor lógico medio", concebible, pero que no toma cuerpo en la realidad. En este caso se apartaba del método científico objetivo de estudio de los fenómenos sociales, no tomaba en cuenta el nivel de desarrollo de la producción material tanto en Rusia como en los otros países del mundo.

Todo esto nos demuestra que el criterio dialéctico de Chernishevski para el conocimiento de la naturaleza y de la vida social no era consecuente hasta el fin, aunque, en su conjunto, el revolucionario ruso fue un excelente maestro de dialéctica.

[197] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. III, pág. 208, nota.

La teoría estética de Chernishevski continúa y desarrolla el sistema de Belinski y guarda vínculos íntimos con la ideología de la democracia revolucionaria y con su materialismo filosófico.

La estética de Chernishevski y sus compañeros iba contra las teorías imperantes en la primera mitad del siglo XIX, que consideraban el arte como una esfera independiente de la vida de la sociedad, y también contra las concepciones metafísicas de las "normas inmutables" y de las "leyes eternas del arte". Los artículos de Chernishevski y sus adeptos, aparecidos en las páginas de *Sovreménnik*, trataban de dar nueva vida a las tradiciones estéticas de Belinski y de defenderlas de los idealistas liberales, como Druzhinin, Dúdishkin y otros, que aislaban el arte de la vida, lo convertían en la esfera cerrada e independiente del "arte puro", que "tiene y ha de tener su fin en sí mismo". La crítica que Chernishevski y Dobroliúbov hacen de las teorías estéticas idealistas es la refutación más consecuente que de las mismas se realiza antes de Marx.

En *Ensayos sobre la literatura rusa del período de Gógol* afirma Chernishevski que las ideas de Belinski, que él defiende, "son diametralmente opuestas a las ideas de la filosofía trascendental, y en particular al sistema de Hegel, el cual basaba toda su doctrina estética en el principio de que el arte tiene como objeto exclusivo la realización de la idea de lo bello; el arte, según estos conceptos idealistas, ha de conservar una independencia absoluta respecto de todas las demás aspiraciones del hombre que no sean la aspiración a lo bello. Es lo que se llama arte puro".[108]

En su crítica de la estética idealista, sobre todo en su disertación *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad*, Chernishevski aplica de manera consecuente el materialismo filosófico a la teoría del arte.

Chernishevski plantea y resuelve con un criterio materialista el problema capital de la estética: el que se refiere a la esencia del arte y a sus relaciones con la realidad. Afirma que el arte es una reproducción de la realidad, una encarnación de cuanto hay de interesante en la vida para el hombre. Ve Chernishevski que la esfera de intereses humanos es extraordinariamente amplia, y por eso el arte es capaz, mediante imágenes artísticas, de conocer la realidad, y ante todo la vida social, al propio hombre. su vida, su mundo interior, sus sueños y sus aspiraciones.

En *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad* y en otras obras mantiene la idea de que no es acertado reducir la esfera del arte a lo "bello" concebido de manera idealista; que lo sublime, lo cómico, lo trágico y lo feo que se encuentran en la vida, también pueden y deben tener cabida en las obras de la literatura y el arte realistas.

La realidad proporciona contenido objetivo y forma concreto-sensible al arte. Este, a su vez, reproduce la vida "en las formas de la propia vida", gracias a lo cual expresa toda su espontaneidad, su aliento y su encanto. Al rehabilitar la realidad, es decir, la vida misma, Chernishevski revela la naturaleza objetiva de lo bello.

Combate Chernishevski las concepciones idealistas de Hegel, para quien lo bello en el arte, encarnación de la idea absoluta en una de las fases de su desarrollo, es superior a lo bello en la realidad, y muestra que lo bello real es precisamente el origen de lo bello artístico. "Lo bello es la vida",

[108] N. G. Chernishevski. *Obras completas*. t. III. págs. 236-237.

escribe. Jamás la fantasía puede elevarse por encima de lo que brinda la realidad artística.

Contrariamente a la estética hegeliana, que afirmaba la fugacidad, inconsistencia y rareza de lo bello en la vida, Chernishevski afirma que el arte no llega a alcanzar la plenitud y belleza que la realidad presenta. La realidad es colocada, pues, por encima del arte, sin que ello quiera decir que Chernishevski reduzca el valor de éste en la vida de la sociedad, como querían hacer ver sus contradictores.

Esta solución materialista del problema fundamental de la estética —las relaciones entre el arte y la realidad— va ligada directamente en Chernishevski a la doctrina de los demócratas revolucionarios acerca de la función social del arte.

El sentido y la misión del arte, según los demócratas revolucionarios, consiste en reproducir en imágenes artísticas los aspectos más esenciales y típicos de la realidad, y en valorarlos desde el punto de vista de los intereses de las "capas bajas" del pueblo. Las obras de arte han de reflejar de manera realista y al mismo tiempo crítica los fenómenos de la vida, despertar la aspiración a lo nuevo y la repulsa a lo viejo y caduco, elevar a la lucha revolucionaria y ensalzar a los héroes que consagran su vida a la causa del pueblo.

El arte, según Chernishevski, ha de mostrar al pueblo "qué fenómenos de la realidad son buenos y favorables para él, por lo que ha de apoyarlos y fomentarlos, y qué fenómenos, al contrario, son penosos y nocivos también para él, por lo que han de ser eliminados, o al menos debilitados, para que los hombres alcancen una vida feliz..." [199]

Es, pues, materia del arte la vida, la realidad en todos sus vínculos y manifestaciones; ahora bien, no toda vida es bella, sino únicamente la que debe y puede ser determinada de conformidad con los intereses de las masas del pueblo, es decir, la vida en su avance y desarrollo. "... Lo bello es la vida —escribía Chernishevski—, es bello el ser en el que vemos la vida tal cual ésta ha de ser según nuestras ideas; es bello el objeto que llama a la vida o que nos la recuerda..." [200]

Chernishevski y los demás demócratas revolucionarios estimaban asimismo que también puede ser bello el futuro preparado por el presente. Es bello lo que corresponde a los intereses de las clases trabajadoras, lo que se desprende de sus aspiraciones y es consecuencia de su lucha.

A diferencia de Hegel, quien en su *Estética* partía del criterio de que el arte es una forma de autoconocimiento de la idea absoluta, forma relativamente inferior que pertenece al pasado, Chernishevski estimaba que la belleza de la vida no es comparable con nada pretérito, y que dentro del arte esa belleza puede ser alcanzada dentro de la nueva sociedad.

Esto ya, de por sí, marca diferencias sustanciales entre la estética de Chernishevski y demás demócratas revolucionarios materialistas del siglo XIX y las concepciones de los mejores representantes del viejo materialismo metafísico, quienes no limitaban, como Diderot, los fines del arte a la representación de la vida tal cual es, a la exaltación de la virtud y a la

[199] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. II, pág. 117.
[200] Ibidem, pág. 10.

condenación del vicio, o, como Feuerbach, lo orientaban hacia la contemplación de la "naturaleza" y muy especialmente de la belleza humana.

Chernishevski aplica la teoría materialista del conocimiento a la estética y con ello fundamenta el papel cognoscitivo del arte. Este posee caracteres específicos que lo diferencian de la ciencia: refleja la realidad por medio de imágenes artísticas, y no de conceptos lógicos. No obstante, puede y debe descansar sobre bases tan sólidas y seguras como la ciencia, tanto más que, según afirmaba Chernishevski, el desarrollo del pensamiento no destruye en modo alguno en el hombre el sentimiento estético.

El arte, lo mismo que la ciencia, está llamado a conocer la vida, a poner de manifiesto, mediante imágenes artísticas, los diversos aspectos de la realidad, y singularmente de la vida social y del mundo moral del hombre, siendo así un factor de educación.

Chernishevski revela el carácter de clase de las ideas estéticas y de los criterios de lo bello cuando hace ver las grandes diferencias existentes entre las concepciones que al particular sustentan la aristocracia y el pueblo.

"Examinemos —dice en *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad*— las principales manifestaciones de lo bello en las distintas esferas de la vida, a fin de comprobarlo.

"La «vida buena», la «vida como debe ser», es para las gentes sencillas del pueblo comer en abundancia, vivir en una buena isba y dormir a sus anchas; pero al propio tiempo, la «vida» va siempre unida en el hombre del pueblo a la idea del trabajo: vivir sin trabajar es imposible; además resultaría aburrido... En las descripciones que las canciones populares hacen de una mujer bella no se encontrará nada que no haga referencia a su excelente salud y al equilibrio de fuerzas en el organismo, siempre como fruto de un trabajo constante, pero no excesivo. Otra cosa muy distinta es cuando se trata de una mujer de mundo... La enfermiza debilidad, el abandono y la languidez son para ella (es decir, para la aristocracia, *Red.)* signos de belleza, por cuanto parecen consecuencia de una vida de inactividad y lujo." [201]

Chernishevski trata siempre de aplicar el método dialéctico a la estética y de poner de relieve el proceso histórico de evolución del arte. Somete a crítica las teorías metafísicas y kantianas según las cuales la literatura y el arte "deben" seguir supuestas "leyes generales", inmutables y eternas, existentes en esta esfera. El filósofo ruso niega la existencia de normas eternas y de cánones inmutables en la literatura y el arte; los conceptos y criterios estéticos ostentan un carácter histórico y transitorio.

El principio fundamental de la estética de Chernishevski, como de la de Belinski, es el realismo. Los demócratas revolucionarios pedían a la literatura y el arte un reflejo veraz, multifacético y profundo de la vida. Eran decididamente contrarios a las teorías estéticas idealistas y formalistas, que ven la misión del arte y de la literatura en el embellecimiento y "ennoblecimiento" de la realidad.

La belleza verdadera y sublime es aquella que el hombre encuentra en la vida, afirmaba Chernishevski. Pero el realismo no debe convertirse en naturalismo, en una simple copia de lo que los ojos descubren. El realismo en el arte, que muestra lo esencial y típico de la vida, conoce las fuentes de

201 N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. II, págs. 10 y 11.

sus cambios y encuentra las vías de desarrollo de la realidad en consonancia con los intereses de las masas del pueblo.

Lo mismo que Belinski, Chernishevski pedía al arte y a la literatura un elevado nivel ideológico. La literatura, decía él, no puede por menos de hallarse al servicio de una idea determinada. Eso de que "el arte ha de ser independiente de la vida", según afirman algunos, ha sido siempre la tapadera para encubrir la lucha contra las tendencias libertarias que no agradan a quien tal posición sustenta, para poner la literatura al servicio de la orientación que más se amolda a sus gustos.

El arte no puede limitarse a ser una copia impasible de la vida. No ha de limitarse a reproducir: ha de valorar, ante todo, los fenómenos de la vida que tienen importancia desde el punto de vista de los intereses del pueblo. De ahí se desprende el formidable papel que la literatura y el arte desempeñan en la educación de los hombres. Sólo el contenido, afirma Chernishevski, "está en condiciones de librar al arte del reproche de que es un vacío pasatiempo, cosa que sucede con extraordinaria frecuencia; las excelencias de la forma no salvarán del desprecio o de la sonrisa compasiva a la obra de arte que, por la elevación de sus ideas, no se halle en condiciones de responder a la pregunta: pero ¿merecía la pena esforzarse en semejantes futilidades?" [202]

Gracias al contenido ideológico de la obra, la creación de los escritores y artistas se eleva sobre el naturalismo, sobre la contemplación pasiva de la realidad, e incluye una actitud crítica hacia los fenómenos del mundo ambiente. El contenido ideológico que les anima permite a los artistas y escritores descubrir el sentido verdadero y las tendencias de desarrollo de los fenómenos de la vida social, y eleva a un nivel más alto el realismo de la obra.

Uno de los principios básicos de la estética de Chernishevski, lo mismo que lo había sido para Belinski, es el del espíritu popular en la literatura y el arte. El arte verdadero no puede permanecer divorciado de la vida y de los intereses del pueblo. Y para que esté al servicio del pueblo hace falta que el artista sea hijo de su sociedad y de su época, que no se cierre a la banda en la defensa de ideas viejas y caducas.

Chernishevski y demás demócratas revolucionarios rusos pugnaron toda su vida por que el arte fuese no sólo un espejo de la realidad, sino también maestro de la vida y educador de los mejores hombres del pueblo, a quienes había de ayudar a enjuiciar adecuadamente los fenómenos de la vida y a luchar por modificarla; había de forjar a los héroes de la causa y llevarlos al combate en defensa de los intereses del pueblo. Tenían la convicción de que la literatura se convertiría en una de las más importantes fuerzas motoras del progreso de la sociedad.

Los principios clásicos del realismo, la elevación de ideas y el espíritu popular en la literatura y el arte, enfocados a la luz del materialismo filosófico de Belinski, Chernishevski y sus compañeros, viéronse plasmados en la literatura y el arte democráticos del pueblo ruso y de otros pueblos de Rusia, y ejercieron benéfica influencia sobre los mejores escritores y artistas del extranjero, singularmente entre los eslavos.

Las concepciones sociológicas y éticas de Chernishevski se hallan pe-

[202] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. II, pág. 79.

netradas del espíritu que animaba a la democracia revolucionaria. Chernishevski aspiraba a encontrar una teoría acertada del desarrollo basada en la regularidad de las transformaciones de la vida social y quería crear una sociología nueva que respondiese a los intereses de las clases trabajadoras. Pero ni él ni los demás demócratas revolucionarios alcanzaron a formular una sociología plenamente científica; si bien en la doctrina de Chernishevski hay vigorosos elementos de una concepción materialista de la historia, en algunas cuestiones capitales no llegan a superar la interpretación idealista propia de todos los materialistas del período anterior a Marx.

Chernishevski no deja escapar las posibilidades que le ofrece la censura para llevar a sus lectores a la conclusión de que el factor clave del desarrollo de la sociedad es la ley de las transformaciones revolucionarias de la vida social. "...Los defectos fundamentales de una sociedad —escribía— sólo pueden ser eliminados por la transformación de sus bases, y no por leves correcciones de detalle." [203] Después de la Reforma de 1861, en las *Cartas sin dirección,* prohibidas por la censura zarista, denuncia el carácter feudal-terrateniente de dicha reforma y afirma que ha llegado la hora de que Rusia deje de "remendar" su ropa vieja y se vista de nuevo de pies a cabeza.

La historia, enseñaba Chernishevski, se desenvuelve por vía revolucionaria, y esta vía es dura y se halla sembrada de espinas, exige víctimas y sacrificios. "El camino de la historia —escribía— no es la acera de la Avenida Nevski; pasa todo él por campos polvorientos o fangosos, por tierras pantanosas, por la espesura del bosque. Quien tema cubrirse de polvo o mancharse las botas, es mejor que no se incorpore a la actividad pública." [204]

Chernishevski expuso su doctrina democrático-revolucionaria de transformación de la sociedad en lucha contra las teorías metafísicas y conservadoras de los sociólogos liberales rusos y europeos. Criticando el libro del liberal B. Chicherin *Ensayos sobre Inglaterra y Francia,* en que se afirmaba que la lucha de las masas, basada en la "conmoción de las pasiones", siempre causó daño al progreso de la sociedad, afirma: "El publicista, además de conocer las necesidades de la sociedad, ha de comprender las formas por las que el progreso social avanza. Hasta hoy día, la historia no nos ha ofrecido ni un solo ejemplo de que el éxito se consiguiera sin lucha. Pero el señor Chicherin opina que la lucha es funesta. Hasta hoy día sabíamos que un extremo sólo puede ser vencido con otro, que sin poner las fuerzas en tensión es imposible vencer a un enemigo fuerte... El señor Chicherin no está en contra del desarrollo, lo único que quiere es que el desarrollo transcurra impasiblemente, como un proceso tranquilo y apacible. Por desgracia, esto no ha ocurrido nunca." [205]

En sus trabajos critica Chernishevski las doctrinas que tratan de "fundamentar" el carácter natural e inmutable del capitalismo, de la sociedad burguesa, de la opresión nacional, etc. Considerábalas "conceptos bárba-

[203] N. G. Chernishevski, *Obras completas,* t. V, pág. 216.
[204] Ibídem, t. VII, pág. 923.
[205] Ibídem, t. V, págs. 649 y 650.

ros" que nos retrotraen a los tiempos en que todo se arreglaba a fuerza de puños.

Chernishevski denuncia las reaccionarias teorías racistas de los investigadores burgueses, destinadas a justificar la política de colonización de sus gobiernos; así señala que la capacidad intelectual de los hombres no depende de la raza, sino de las condiciones de la vida material de los pueblos. Todas las razas, nos dice, proceden de unos mismos antepasados. Las diferencias de color y otros rasgos externos son secundarios y no tienen relación alguna con la inteligencia ni con el carácter de los hombres; no pueden ser un obstáculo para que la vida de los pueblos alcance un elevado nivel de desarrollo intelectual y económico.

La crítica de Chernishevski se hace particularmente áspera cuando se refiere a las teorías "homicidas" de los maltusianos, cuya aparición y predicamento relacionaba él con el paso de la burguesía al campo de la reacción. Denuncia la "infamia del maltusianismo" y señala la inconsistencia de sus manifestaciones acerca de que el producto de la tierra no crece con la misma o mayor rapidez con que los hombres se multiplican. Los maltusianistas son merecedores de que los odien, pues "se muestran satisfechos con unas teorías que admiten la necesidad del vicio y de la miseria para asegurar la felicidad de los elegidos de la fortuna..." [206]

Los economistas burgueses, sigue, no pueden escribir una letra sin manifestar su temor al comunismo, pues cada blusa de obrero que encuentran en la calle se les figura símbolo de ese comunismo que amenaza con destruir la sociedad de la que son portavoces.

A la vez que critica a los sociólogos y economistas burgueses (Mill, Say, Malthus, Vernardski y otros), que justifican y exaltan el capitalismo, Chernishevski se esfuerza por elaborar una teoría que responda a los intereses del pueblo.

Chernishevski combate el régimen burgués como defensor de los campesinos y demás clases trabajadoras a las que el capitalismo conduce a la ruina. Le solivianta en particular que el capitalismo prive a los trabajadores de la posibilidad de disponer del producto de su esfuerzo. Condena apasionadamente la propiedad capitalista sobre los medios de producción, que da origen a la competencia y a la rivalidad, convierte a los trabajadores en proletarios y lleva a la concentración de todas las riquezas en manos de unos pocos.

En interés de los trabajadores exigía Chernishevski el establecimiento de un régimen social nuevo en el que trabajador y propietario se fundiesen en una sola persona. "Estos cambios —dice— han de conducir a que el propio trabajador sea el dueño. Sólo entonces la energía de la producción se elevará en la misma medida en que la supresión de la esclavitud hace elevarse el sentimiento de dignidad humana." [207] A diferencia de los reformistas pequeñoburgueses del tipo de Luis Blanc y Proudhon, Chernishevski era partidario de la gran producción fabril y defendía la aplicación en vasta escala de los mejores elementos técnicos en la industria y en la agricultura.

Unicamente puede considerarse normal y progresivo el régimen social

[206] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. IV, pág. 394.
[207] Ibidem, t. VII, pág. 23.

en que los productos del trabajo pertenecen a quien los crea y dentro del cual el productor está interesado en el fruto de su actividad. A dicho régimen social es al que Chernishevski daba el nombre de socialista.

Marx consideraba excelentes los trabajos de Chernishevski sobre economía. En sus entrevistas con G. Lopatin señaló que, de todos los economistas de aquel tiempo, Chernishevski era el único pensador verdaderamente original; las obras de éste, rebosantes de vigor, abundaban en ideas profundas. En sus últimas palabras a la segunda edición alemana de *El Capital* indicaba Marx que Chernishevski había revelado magistralmente la bancarrota de la economía política burguesa.

Cuando Chernishevski condena el régimen de servidumbre de Rusia y el sistema burgués establecido en los países del Occidente europeo, o cuando critica las teorías sociológicas y económicas de los liberales, que exaltaban el capitalismo y veían en él un régimen social natural y eterno, aprovecha la ocasión para expresar una serie de profundas ideas sobre la esencia del socialismo, cuyo advenimiento consideraba como un fenómeno regular y necesario, y sobre las formas de transición a la organización social socialista.

El gran socialista utópico ruso acertó a exponer algunos de los rasgos de la sociedad comunista. "...Nosotros —escribía— aceptamos como una verdad aritmética que, al correr del tiempo, el hombre dominará a la naturaleza en la medida en que le sea necesario, transformará toda la tierra de conformidad con sus necesidades, eludirá o pondrá freno a todas las acciones desfavorables de las fuerzas de la naturaleza y aprovechará en grado extraordinario todas las fuerzas que puedan redundar en beneficio suyo. Esto ya, de por sí, podría poner fin a la discordancia entre las necesidades humanas y los medios existentes para satisfacerlas... El trabajo, ahora una gravosa necesidad, convertiríase en el cumplimiento fácil y agradable de una necesidad fisiológica, como lo es ahora el trabajo intelectual entre los hombres cultos..."[208]

A diferencia de otros muchos socialistas utópicos, Chernishevski vinculaba los avances del socialismo a la revolución popular, al paso del poder a las manos de los trabajadores. Si bien propugnaba, lo mismo que Fourier, la creación de "asociaciones de producción" para llegar al socialismo, no compartía las utópicas esperanzas de aquél en el sentido de que el "amor" entre los hombres de las distintas clases de la sociedad y la filantropía burguesa podían servir de base a la sociedad nueva. Sustentaba el criterio de que cada clase ha de conquistar su felicidad en el combate.

Elementos de la concepción materialista de la historia de Chernishevski encuentran reflejo también en algunas de sus obras económicas. Así, estimaba que el socialismo no es sólo un ideal anhelado, sino una necesidad económica. El desarrollo completo de la producción de bienes materiales y de la cultura del pueblo únicamente quedará asegurado, nos dice, cuando los frutos del trabajo pertenezcan a sus productores. La esencia del socialismo la ve precisamente en la vida económica; de la distribución de los bienes sociales entre los hombres depende todo lo demás. Chernishevski atribuía gran importancia a la organización de la producción socialista; el triunfo del socialismo es inevitable, puesto que viene a la vida

[208] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. V, pág. 609.

llamado por el carácter de la producción social. En sus acotaciones y comentarios a los *Principios de economía política* de Mill, Chernishevski señala que con el cambio de carácter de los procesos de producción, es decir, con la aparición de nuevos instrumentos de trabajo, cambia el carácter del trabajo mismo. "...Si cambia el carácter de los procesos de producción, cambiará forzosamente el carácter del trabajo y..., por consiguiente, son injustificados los temores por la suerte del trabajo en el futuro: ha de mejorar forzosamente, porque así lo dicta el progreso mismo de los procesos de producción." [209]

Comprendía también Chernishevski que el cambio de carácter del trabajo no se operará de súbito, en forma automática, inmediatamente, después del cambio de carácter de los procesos de producción; serán necesarios, afirma, tiempo y esfuerzos para modificar la "desfavorable" situación y crear las condiciones sociales que corespondan a aquellos procesos. Chernishevski estimaba que la situación predominante en la vida histórica ha de pasar al pueblo trabajador, ya que a él solo le es favorable y necesaria la organización que se conoce con el nombre de socialismo.

En las concepciones sociológicas de Chernishevski aparece sin cesar la idea del gran papel que los intereses materiales de los trabajadores cumplen en el desarrollo de la sociedad; junto a los intereses políticos y espirituales de los hombres, afirmaba, un puesto muy importante corresponde al interés material, y de ahí que ningún cambio en la sociedad puede ser consecuente y duradero si no modifica las condiciones materiales de vida del pueblo. "...Lo que la masa quiere es mucho más amplio que las reformas que podrían satisfacer a las capas cultas de la población... La masa quiere cambios radicales en su vida material." [210]

Chernishevski comprendía que el motor del desarrollo histórico de la sociedad son las masas del pueblo, es decir, las clases trabajadoras, en la vida de las cuales lo primero de todo es la lucha contra cualquier forma de opresión. Las aspiraciones son firmes y las instituciones son duraderas únicamente cuando cuentan con el apoyo de la masa del pueblo. El veía los vicios de las concepciones idealistas dominantes en sociología e historiografía, que guardaban silencio acerca de "las condiciones materiales de la existencia, que desempeñan acaso el primer papel en la vida y son la causa profunda de casi todos los fenómenos..." [211]

El gran revolucionario subrayaba siempre que el papel decisivo en la vida de la sociedad corresponde a las conmociones revolucionarias, a los violentos movimientos de las masas del pueblo que desean cambiar radicalmente las condiciones de su vida material. Chernishevski combatía la afirmación de Macaulay, el historiador liberal inglés, de que la masa sigue ciegamente a quien la conduce y no tiene influencia decisiva en los asuntos públicos.

En sus artículos *Causas de la caída de Roma*, sobre la Francia de tiempos de Luis XVIII y Carlos X, sobre la monarquía de Julio y Cavaignac y sobre Francia bajo Luis Napoleón, lo mismo que en sus comentarios a los acontecimientos de Italia, en sus *Ensayos sobre una concepción*

209 N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. IX, 1949, pág. 222.
210 Ibídem, t. VI, pág. 374.
211 Ibídem, t. III, pág. 357.

científica de ciertos problemas de la historia universal y en otros trabajos, Chernishevski examina el proceso histórico como una lucha de los trabajadores contra los opresores. De sus obras, según apuntó Lenin, emana el espíritu de la lucha de clases.

Los acontecimientos capitales de la historia de Rusia eran relacionados por Chernishevski con la historia de las masas campesinas y con su lucha contra los opresores nacionales y extranjeros. "...Desde el comienzo del siglo XVII —escribe— casi todos los episodios dramáticos de la historia del pueblo ruso han sido producto de la energía de la población rural."[212]

Chernishevski critica en sus obras el modo subjetivista de enfocar la historia, con lo que ésta se convierte en una colección de biografías, cuando habría de ser una ciencia que se ocupase de los destinos del pueblo.

Un lugar importante en la filosofía y el pensamiento social tuvo la doctrina ética de Chernishevski, quien se trazaba el propósito de educar revolucionarios firmes, capaces de llegar al heroísmo y al sacrificio en la lucha por la emancipación del pueblo. En las novelas *¿Qué hacer?* y *Prólogo* presenta una brillante galería de esos hombres nuevos, como son Rajmétov, Lopújov, Kirsánov, Vera Pávlovna, Golguin y Levitski.

Las concepciones éticas de Chernishevski tienen como base teórica la doctrina materialista de que la conducta de los hombres se halla en dependencia del medio social. "Las costumbres cambian —decía— al cambiar las circunstancias de la vida nacional. Estos cambios se producen bajo la influencia de los acontecimientos históricos, que transforman las relaciones de las clases, las condiciones de trabajo y las instituciones civiles de la nación."[213]

El término "egoísmo sensato", empleado por Chernishevski para definir las concepciones éticas de la democracia revolucionaria, no es del todo exacto. Lo que Chernishevski entiende como interés personal sensatamente comprendido no presupone en realidad egoísmo, sino una participación activa en la lucha de las masas populares por la modificación del régimen social, por la liberación y la felicidad de todo el pueblo.

Chernishevski, demócrata revolucionario, se acerca en sus ideas sociológicas y éticas al materialismo histórico. No sería exacto identificar esas ideas con las teorías idealistas de los filósofos y sociólogos burgueses de los siglos XVIII y XIX. A diferencia de Plejánov, que en las concepciones de Belinski y Chernishevski no veía el espíritu de la democracia revolucionaria campesina, Lenin indica que, tanto el uno como el otro, reflejaban en sus ideas los intereses y aspiraciones de los campesinos que luchaban contra la servidumbre. En el libro de Plejánov sobre Chernishevski, publicado en 1910, nos dice Lenin, "a causa de la diferencia *teórica* entre la concepción idealista y materialista de la historia, Plejánov *no ha advertido* la diferencia política práctica y *de clase* entre el liberal y el demócrata".[214]

Pero en las condiciones de la Rusia del régimen de servidumbre, Chernishevski, demócrata revolucionario campesino, no podía elevarse hasta el materialismo histórico. En algunos trabajos expone el criterio idealista

[212] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. IV, pág. 313.
[213] Ibidem, pág. 875.
[214] "Recopilación leninista", XXV, 1933, pág. 231.

de que el origen del desarrollo de la sociedad radica en el progreso del saber humano, en el enriquecimiento de la ciencia, de la cultura y de la educación. En su concepción de la sociedad se entrecruzan las ideas materialistas y las idealistas.

A menudo Chernishevski atribuía capital importancia a las condiciones de la vida material de los hombres. Pero las condiciones materiales las identificaba a menudo con el conjunto de aspectos de la vida como la vivienda, los alimentos, los medios necesarios para la obtención de cuanto contribuye a mantener la existencia de los hombres, y también con la posición económica, de la que depende el grado de riqueza o de miseria; no colocaba en primer plano el papel decisivo del modo de producción material en la vida de la sociedad. De ahí que no pudiese dar una explicación verdaderamente científica de las leyes sociales, que en ocasiones interpretaba de manera idealista. Así, en su trabajo sobre Lessing decía: "Dejemos que la política y la industria se muevan ruidosamente en el primer plano de la historia; ésta, a pesar de todo, acredita que el saber es la fuerza fundamental, a la que se hallan subordinadas la política y la industria, lo mismo que todo lo demás en la vida humana."[215]

Considerando el atraso técnico y económico de Rusia en el tercer cuarto del siglo XIX, sin un movimiento revolucionario del proletariado, Chernishevski y los restantes demócratas revolucionarios campesinos no estaban en condiciones de solucionar los problemas que en otras condiciones históricas, en el ambiente del movimiento obrero revolucionario de los países capitalistas, fueron resueltos por los grandes jefes del proletariado, por Marx y Engels. Chernishevski, lo mismo que Herzen, se acercó de lleno al materialismo dialéctico, pero no alcanzó a ocupar las posiciones de éste ni del materialismo histórico.

El gran demócrata revolucionario campesino conoció, al parecer, algunos trabajos de Marx y Engels, puesto que cuando dirigía *Sovreménnik* aparecieron en la revista varios artículos sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels. Probablemente tuvo noticias del *Manifiesto del Partido Comunista,* cuyas ideas se reflejan indirectamente en ciertos trabajos de *Sovreménnik*. Pero el conocimiento de ciertas obras marxistas no era bastante para que el demócrata revolucionario campesino —influido por el atraso económico de Rusia, donde no existía aún un movimiento obrero revolucionario— pudiera pasar al socialismo científico, tanto más que los veinte años largos vividos en la cárcel y el destierro le impidieron llegar a un conocimiento íntimo de ese movimiento revolucionario en Occidente y en Rusia.

Chernishevski fue hasta el fin de sus días un demócrata revolucionario campesino, un campeón del materialismo en su forma premarxista. A pesar de todos los golpes de la reacción no se quebró su entereza de filósofo materialista, y así lo podemos apreciar por las cartas a su hijo, escritas desde Siberia, y por algunos de sus trabajos publicados pocos años antes de su muerte.

En su pugna contra los positivistas, partidarios de Mach, kantianos y demás agnósticos e idealistas, que trataban de resucitar reaccionarias doctrinas del pasado y las justificaban especulando con las dificultades con

[215] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, t. IV, pág. 6.

que tropezaba la ciencia, Chernishevski actúa objetivamente como aliado del materialismo dialéctico. "Chernishevski —escribía Lenin— es el único escritor ruso verdaderamente grande que desde mediados de siglo hasta 1888 supo mantenerse a la altura de un materialismo filosófico íntegro y desechar los míseros absurdos de los neokantianos, de los positivistas, de los partidarios de Mach y demás gentes aficionadas a embrollar las cosas." [216]

Marx y Engels estudiaron profundamente los trabajos del demócrata revolucionario ruso y trataron de despertar simpatías hacia él en Occidente. De Chernishevski escribía Engels como de "un gran pensador al que Rusia debe tanto y en tantos aspectos y cuyo lento asesinato por el prolongado destierro entre los yakutos siberianos será para siempre una mancha vergonzosa en la memoria de Alejandro II el «Liberador»".[217]

Según Lenin, Chernishevski fue "un crítico admirablemente profundo del capitalismo, a pesar de su socialismo utópico";[218] lo consideraba un demócrata consecuente y combativo, revolucionario intrépido, defensor del pueblo, jefe ideológico de la revolución campesina y precursor de la socialdemocracia rusa.

8. N. A. Dobroliúbov y sus concepciones filosóficas

En N. A. Dobroliúbov tenemos al mejor compañero de lucha de Chernishevski, a un gran demócrata revolucionario, eminente crítico literario y clásico de la filosofía materialista.

Nicolás Alexándrovich Dobroliúbov (1836-1861) nació en Nizhni Nóvgorod (hoy Gorki); su padre era sacerdote. En 1857 terminó sus estudios en el Instituto Pedagógico Central de San Petersburgo. Ya antes, en sus años de estudiante, había aprendido a odiar el régimen de servidumbre y la ideología reaccionaria del "populismo oficial"; bajo la influencia de Belinski, Herzen y Chernishevski, se convirtió en demócrata revolucionario y materialista.

Durante el corto tiempo que duró su colaboración en *Sovreménnik*, menos de cinco años, escribió decenas de excelentes trabajos que representan una valiosa aportación a la estética, la sociología y la filosofía.

Las obras de Dobroliúbov más importantes son: *¿Qué es la oblómovschina?*,[219] *El reino de las tinieblas, ¿Cuándo llegará el verdadero día?, Rasgos característicos del pueblo ruso, De la autoridad en la educación, El desarrollo físico del hombre en relación con su actividad intelectual y moral, La civilización rusa, inventada por el Sr. Zererebtsov; Roberto Owen y sus intentos de reformas sociales, De Moscú a Leipzig* y los artículos sobre los acontecimientos de Italia, de gran interés para la historia del pensamiento filosófico y político-social.

[216] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., ed. cit., pág. 346.

[217] F. Engels, *Epílogo al artículo "Las relaciones sociales en Rusia"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. XVI, parte 2, pág. 389.

[218] V. I. Lenin, *Del pasado de la prensa obrera en Rusia*. En *Obras completas*, tomo XX, pág. 224.

[219] *Oblómovschina:* palabra empleada por primera vez por el escritor ruso Goncharov en su novela *Oblomóv*. Es sinónimo de apatía e indiferencia, de espíritu inactivo, dominado por la pereza. *(N. del Trad.)*

La concepción democrática revolucionaria de Dobroliúbov preside por entero su labor literaria y político-social. En oposición a los liberales, todas sus esperanzas se cifraban en el movimiento revolucionario de las masas del pueblo. En sus artículos de *Sovreménnik*, aun sometidos a censura previa, era mantenida hábilmente la idea de la lucha de clases, sosteníase que las medias medidas adoptadas "desde arriba", cualesquiera que fuesen, no podrían sacar a Rusia del atraso de la servidumbre, que únicamente la "acción original del pueblo", es decir, la revolución democrática, podía orientar el país hacia las hondas transformaciones sociales de que estaba necesitado.

"Todos los recursos de la cultura, todas las ventajas de los últimos descubrimientos e inventos —escribía en el artículo *La causa del pueblo*— están en poder de las clases de la sociedad que no trabajan, clases que no ven ninguna ventaja en entregar armas, que habrán de volverse contra ellas mismas, a aquellos de cuyo trabajo habían disfrutado hasta ahora gratuitamente. Por consiguiente, sin la concurrencia de circunstancias particulares y extraordinarias, no hay que esperar la benéfica propagación de la cultura y de las tendencias sanas entre la masa del pueblo." [220] Esas "circunstancias particulares y extraordinarias", en una prensa sometida a censura, significaban la revolución popular.

En el artículo titulado *¿Cuándo llegará el verdadero día?*, escribe Dobroliúbov: "Sí, mirando al exterior estamos defendidos, y si se produjera alguna lucha con enemigos de fuera, podemos estar tranquilos... ¿Pero acaso son pocos los enemigos de dentro? ¿Acaso no hace falta luchar con ellos y acaso esa lucha no exige heroísmo?" [221]

Dobroliúbov denuncia el sistema capitalista, la opresión implantada por la burguesía de la Europa Occidental al verse en el poder. A este respecto, acertó a ver las causas del paso de la burguesía al campo de la contrarrevolución, la naturaleza del liberalismo burgués. "La propia lucha de las ciudades con el feudalismo se mantuvo con calor y energía solamente hasta el momento en que no empezó a dibujarse ante una y otra parte la diferencia entre la burguesía y el trabajador. En cuanto esta diferencia fue comprendida, los beligerantes comenzaron a frenar su impulso y hasta a buscar la aproximación, como si a ello les moviese un enemigo nuevo y común." [222]

El revolucionario ruso veía y denunciaba la esencia de clase de las doctrinas sociológicas y económicas burguesas, que presentaban al capitalismo como la "edad de oro" del género humano. "La economía política —escribe— que se proclama orgullosamente ciencia de la riqueza *nacional*, sólo se preocupa en el fondo del empleo más ventajoso y del más rápido incremento del capital; por consiguiente, sirve únicamente a la clase de los capitalistas y presta muy poca atención a la masa de hombres sin capital, que no poseen más que su propio trabajo." [223]

Campeón de la unidad de los pueblos, Dobroliúbov combate enérgicamente las discordias entre ellos y expresa profundas ideas sobre el patrio-

[220] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, en seis tomos, t. IV, Moscú, 1937, página 107.

[221] Ibídem, t. II, 1935, pág. 239.

[222] Ibídem, t. IV, pág. 399.

[223] Ibídem, t. I, 1934, pág. 211.

tismo y la fraternidad entre las naciones. "El patriotismo vivo y activo se distingue precisamente por excluir toda enemistad internacional; el hombre alentado por él está dispuesto a trabajar por la humanidad entera en cuanto le pueda ser útil. La limitación de su labor al marco del país propio es producto de la conciencia de que en él se encuentra su verdadero puesto, el lugar donde puede ser más útil... El verdadero patriotismo, como manifestación parcial del amor a la humanidad, no se rebaja a mirar con desprecio u hostilidad a los otros pueblos... Así entendido el patriotismo, comprenderemos por qué adquiere singular vigor en aquellos países en que cada uno tiene grandes posibilidades de aportar conscientemente un beneficio a la sociedad y de tomar parte en sus empresas." [224]

En Dobroliúbov no encontramos —cosa por lo demás imposible, atendidas las condiciones de la Rusia feudal de mediados del siglo XIX— una concepción acertada del carácter de la futura organización socialista y de las vías para alcanzarla. Mas, sin excluir la posibilidad del desarrollo capitalista de Rusia, no considera este sino como la "primera estación" en la que el progreso social no se detendrá, sino que seguirá adelante, hacia el socialismo, en el cual a todos les "irá bien". Decía así:

"Si nos paramos a mirar la marcha de los pueblos de Europa Occidental y advertimos lo que ésta ha alcanzado, podemos alimentar la lisonjera esperanza de que nuestra vía será mejor. Hemos de recorrer esa misma ruta, eso es indudable y no lo lamentamos en absoluto... Tampoco hay que dudar de que en esa ruta de nuestro futuro desarrollo no evitaremos por completo los errores y equivocaciones. Mas, con todo y con eso, nuestra ruta se verá facilitada; con todo y con eso, nuestro desarrollo civil puede salvar algo ante las fases por las que con tanta lentitud ha atravesado en el Occidente europeo. Y lo principal: podemos y debemos caminar con mayor energía y firmeza, porque estamos provistos de experiencia y conocimiento..." [225] En Dobroliúbov, lo mismo que en Chernishevski, el socialismo utópico va unido a la democracia revolucionaria y está al servicio de los fines de toda una generación de revolucionarios rusos y del progreso de la cultura democrática.

La filosofía materialista es la base teórica de las convicciones democrático-revolucionarias y de la labor de Dobroliúbov. En sus trabajos somete a crítica las lucubraciones místico-religiosas y metafísicas que en filosofía y estética profesaban W. Bervi, I. Davídov, Y. Sávich, A. Kusakov, G. Kikodze, Y. Polonski, etc.

Dobroliúbov condena el "conservadurismo religioso", íntimamente vinculado al conservadurismo en política y que busca mantener sometido al pueblo y apartarlo de la lucha revolucionaria. Manifiéstase contra los literatos y artistas que, influidos por el misticismo, se evaden de la realidad y buscan refugio en el mundo de los sueños y quimeras.

Su crítica sube de tono cuando se refiere a la doctrina religiosa e idealista del "libre albedrío". "En cuanto a la voluntad —dice—, depende en grado aún mayor que los sentimientos de las impresiones producidas por el mundo exterior en nuestro cerebro. En nuestro tiempo, cualquiera comprende ya que la libertad absoluta de la voluntad no existe para el hombre

[224] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, t. III, 1936, págs. 227-228.
[225] Ibídem, t. IV, pág. 402.

y que éste, como todos los objetos de la naturaleza, depende de las leyes naturales eternas." [226]

Dobroliúbov censura al idealismo, que presenta la naturaleza como una creación del espíritu y busca en la misma principios no materiales, y denuncia las teorías dualistas, que tratan de dividirlo todo en mundo de los fenómenos materiales y mundo de las esencias espirituales incognoscibles.

En su crítica del idealista W. Bervi —autor del libro *Concepto fisiológico-psicológico comparado del principio y el fin de la vida*— Dobroliúbov manifiesta que cualquier intento de ver en la naturaleza "fuerzas espirituales" inaccesibles a los sentidos está condenado al fracaso y no tiene nada de común con la ciencia, pues en la naturaleza no hay nada más que cambios y acciones de la materia. Decía así: "...El Sr. Bervi hace un revoltijo de ciencias naturales y morales e impone a los naturalistas una misión que a nadie se le podría ocurrir, exceptuando a los alquimistas del medievo. Quiere que las investigaciones físicas no tengan como meta el conocimiento de los cambios y acciones de la materia, sino que traten de buscar en ésta el espíritu, el arcano, el éter, la fuerza vital; en una palabra, algo, siempre que ese «algo» no sea positivo y material, sino «inaccesible a los sentidos»." [227]

Tal concepción era para Dobroliúbov especialmente reprobable en un tiempo en que la humanidad había elaborado y asimilado un nuevo método de conocimiento basado en la experiencia, cuando había llegado a conclusiones teóricas que se apoyaban en informes reales, y no en vagas teorías o en oscuras hipótesis.

Todo lo existente, según Dobroliúbov, es una diversidad de estados de la materia única que se mueve y desarrolla. La materia es eterna, no se crea ni se destruye, y no hace más que cambiar de forma. "...Nada desaparece en esencia —dice—, lo único que cambia son las formas y los individuos." [228]

En el mundo no hay fuerzas que tengan existencia específica y al margen de la materia. Y la fuerza —en el sentido de movimiento en que él la emplea— es una propiedad esencial de la materia. "...En el mundo material —escribe— no conocemos ni un solo objeto en el que no se manifiesten algunas de las fuerzas que le son propias. De la misma manera, es imposible imaginarse una fuerza independiente de la materia. La fuerza es la propiedad radical e inseparable de la materia y no puede existir al margen de ella. Es imposible transmitirla a la materia y únicamente podemos despertarla en ella." [229]

Dobroliúbov no admite la afirmación idealista de que las ideas pueden existir sin materia. "¿Qué es lo que constituye el objeto de la idea sino el conocimiento de los objetos externos? ¿Es posible la idea sin objeto? ¿No será entonces algo inaccesible, desprovisto de toda forma y contenido? Defender la posibilidad de tal idea sin objeto y sin forma equivale a afirmar que es factible hacer algo ¡partiendo de la nada!..." [230] El

[226] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, t. III, pág. 110.
[227] Ibidem, pág. 345.
[228] Ibidem, t. I, pág. 343.
[229] Ibidem, t. IV, pág. 309.
[230] Ibidem, t. III, pág. 241.

hombre no desarrolla los conceptos arrancando de sí mismo, sino que los obtiene del mundo exterior, afirma Dobroliúbov.

Al propio tiempo Dobroliúbov combate el concepto vulgar que identifica materia y pensamiento, lo cual, asegura, se contradice con las pruebas irrefutables que la ciencia nos presenta. "Consideramos ridículas y miserables las ignorantes pretensiones del materialismo grosero, que destruye la elevada significación del aspecto espiritual del hombre cuando se esfuerza en demostrar que el alma del hombre se compone de una materia muy sutil." [231]

El pensamiento y la vida espiritual del hombre son para Dobroliúbov el resultado supremo del desarrollo de la materia. La fisiología, nos dice, afirma que los animales carecen de organismos que por su sutilidad y diversidad se acerquen siquiera al cerebro humano; de manera que no deja lugar a dudas, confirma que todos los procesos de la actividad psíquica transcurren en el cerebro pensante cuando éste recibe un impulso del mundo exterior.

Dobroliúbov combate en sus trabajos el agnosticismo y el escepticismo aplicados a la teoría del conocimiento; la humanidad, afirmaba, es capaz de crear representaciones fieles y verdaderas del mundo. Todo cuanto el cerebro humano produce es adquirido, es tomado de la vida.

Al criticar a los idealistas A. Kusakov y N. Zherebsov, Dobroliúbov sostiene que el hombre de ciencia puede conocer la esencia verdadera de los fenómenos que nos rodean si, en sus juicios, parte de los hechos reales, sin atarse a imaginarias teorías o a esquemas apriorísticos; si sus ideas y conceptos acerca del mundo han sido refrendados por la práctica de la vida.

La idea dialéctica del desarrollo es enfrentada en las obras de Dobroliúbov a las teorías metafísicas que sostienen la permanencia e inmutabilidad de los "principios" que rigen la vida de la naturaleza y de la sociedad. El crítico trata de encontrar el carácter histórico y temporal de todos los fenómenos, tanto en uno como en otro plano; muestra que las necesidades materiales de los hombres y sus convicciones políticas, sus ideas, nociones estéticas, etc., no son eternas, sino mutables. Lo que en otros tiempos era hijo de su siglo, dice, comienza luego a contradecirse con la verdad de la vida y llega a convertirse en algo monstruoso y absurdo.

"Lo caduco no tiene sentido... Los dioses de los griegos pudieron ser bellos en la antigua Hélade, pero son repulsivos en las tragedias francesas y en nuestras odas del pasado siglo. Los llamamientos caballerescos de la Edad Media podían arrastrar a cientos de miles de personas a la lucha contra los infieles y para la liberación de los Santos Lugares; pero esos mismos llamamientos, repetidos en la Europa del siglo XIX, no producirían más que risa." [232]

El desarrollo en la naturaleza y en la sociedad tiene, según Dobroliúbov, un carácter general progresivo. "En la naturaleza todo marcha gradualmente de lo simple a lo complejo, de lo imperfecto a lo perfecto; pero en todas partes nos encontramos con una misma materia, sin otra diferencia que la de hallarse en distintos grados de desarrollo." [233]

[231] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, t. III, pág. 92.
[232] Ibídem, t. I, pág. 206.
[233] Ibídem, t. IV, pág. 310.

En su lucha contra las teorías metafísicas del "populismo oficial" y de los eslavófilos, quienes afirmaban que Rusia había de permanecer eternamente dentro del círculo de relaciones sociales, de instituciones políticas y de ideas propias del período de la servidumbre, Dobroliúbov afirmaba que todos estos "soportes" de la vida rusa no eran "naturales" e "inmutables" y se veían refutados por la marcha misma de la vida, por las nuevas necesidades de la sociedad. Las reaccionarias invenciones de S. Sheviriev y compañía acerca de los "soportes inmutables" de nuestra sociedad, decía, no tienen nada que ver en absoluto con los intereses vitales de la nueva Rusia.

Siguiendo la idea dialéctica de Hegel sobre la concatenación universal de los conceptos, Dobroliúbov, lo mismo que sus maestros Belinski y Chernishevski, trata de darle una interpretación materialista. La vitalidad del objeto, de los fenómenos de la naturaleza, de los hechos reales, según él, consiste en que por la marcha objetiva de la misma vida han sido puestos en relación con su mundo ambiente. "Hacedme comprender el carácter del fenómeno, el lugar que ocupa entre otros, su sentido y significación en la marcha general de la vida —escribe— y, creedme, así me llevaréis a una interpretación más acertada del mismo que si recurrís a toda clase de silogismos reunidos para demostrar vuestra idea." [234]

Dobroliúbov muestra en sus obras la existencia en la naturaleza y la sociedad de contradicciones que luchan entre sí. Cierto que, al no elevarse hasta la concepción materialista de la historia, no podía poseer una visión científica de la lucha de las clases opuestas dentro de la sociedad, y por eso atribuía esa lucha a las "falsas" y absurdas relaciones imperantes entre los hombres. Ahora bien, la aparición y el desarrollo de la lucha de clases en una sociedad en que lo que predominaba era el parasitismo y el despotismo, lo consideraba perfectamente lógico y natural.

Las concepciones sociológicas de Dobroliúbov van unidas íntimamente a su condición de demócrata revolucionario y a su modo dialéctico de enfocar el mundo, y contienen elementos de una concepción materialista de la vida social entrelazados con nociones idealistas, no superadas, sobre la sociedad.

Las ideas de la lucha de clases y de la transformación revolucionaria de la sociedad presiden las concepciones sociológicas de Dobroliúbov.

La lucha del pueblo (de la democracia) contra el parasitismo en todas sus manifestaciones, contra los brahmanes indios y contra los sátrapas persas, contra los patricios romanos y los señores feudales del medievo, contra el yugo burgués, es lo que, según él, presta todo su contenido a la historia. La lucha de las clases trabajadoras contra la esclavitud en todos sus aspectos es el "resorte" que impulsa el desarrollo de la sociedad.

Dobroliúbov combate enérgicamente las calumniosas teorías de los liberales, que pintaban al pueblo como una masa inmóvil e inerte, incapaz de una acción histórica independiente y de un desarrollo progresivo. En este aspecto se aproxima a una concepción acertada del papel del pueblo y del individuo en la vida social; los movimientos populares, considera, siempre hicieron avanzar la historia; y en todo momento manifiesta su fe profunda en las fuerzas vitales del pueblo. Los grandes hombres, según

[234] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, t. II, págs. 320 y 321.

él, no son elegidos del "destino", sino que son promovidos por el pueblo y únicamente pueden influir sobre la marcha de los acontecimientos históricos si comprenden las necesidades populares. Decía así:

"...Los grandes transformadores históricos influyen acusadamente sobre la marcha de los acontecimientos de su tiempo y sobre su pueblo; pero no hay que olvidar que antes de que su influencia comience ellos mismos se encuentran bajo el peso de las ideas y costumbres del tiempo y de la sociedad sobre la cual comienzan luego a obrar por la fuerza de su genio... La historia se ocupa de los hombres, incluso de los grandes, por la sola razón de que su labor tuvo señalada repercusión para su pueblo y para la humanidad entera. Por consiguiente, lo principal en la historia de un gran hombre es mostrar cómo supo poner en juego los recursos de que dispuso; cómo adquirieron expresión los elementos del desarrollo vivo que pudo encontrar en su pueblo... La significación de las grandes figuras de la historia es comparable a la lluvia, que refresca benéficamente la tierra, pero que, sin embargo, procede del agua que antes se evaporó en esa misma tierra." [235]

La personalidad histórica, aun siendo grande, dice Dobroliúbov, no es sino una chispa capaz de inflamar la pólvora, pero no la piedra, y se apagará al instante si no encuentra un material fácilmente combustible. Ese material viene preparado por las circunstancias del desarrollo histórico del pueblo; en virtud de ellas aparecen individuos que personifican las necesidades de la sociedad y del tiempo.

Dobroliúbov expone geniales atisbos sobre la esencia de la sociedad socialista. Consideraba necesario que "el valor del hombre dentro de la sociedad sea determinado por sus cualidades personales y que los bienes materiales sean adquiridos por cada uno de conformidad estricta con la cantidad y clase de su trabajo".[236] Comprende también que en la sociedad socialista los hombres trabajarán de buen grado, por afición; todos adquirirán los conocimientos necesarios para cumplir de la mejor manera su cometido y no habrá lugar para los haraganes.

Pero Dobroliúbov, colocado, lo mismo que Chernishevski, en un ambiente como el de Rusia, con su régimen de servidumbre, no podía dotar de una base científica al socialismo, pues era un revolucionario campesino sin vínculos con el movimiento obrero internacional; en filosofía no acaba de levantar el edificio de su materialismo, por falta de consecuencia para extenderlo a la concepción de la historia. A menudo explica el desarrollo de la sociedad de manera idealista, haciéndolo depender de la situación en que en cada época se encuentra el conocimiento del mundo por el hombre. El obstáculo principal para el progreso de la sociedad es, según él, la incomprensión de qué es lo que constituye realmente el bien, el intento de buscarlo allí donde no está ni puede estar.

Las concepciones estéticas de Dobroliúbov se apoyan en los mismos principios de la democracia revolucionaria y de la filosofía materialista en que se asentaba la estética de Chernishevski. Uno y otro estaban encargados de la crítica literaria en *Sovreménnik,* oportunidad que aquél aprovechaba para exponer con gran originalidad e independencia las ideas

[235] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas,* t. III, págs. 120 y 121.
[236] Ibídem, t. II, pág. 187.

estéticas de la democracia revolucionaria rusa. Tales artículos de crítica literaria, con gran abundancia de datos históricos y literarios, le sirven para defender la concepción materialista del arte como reproducción de la realidad, para mostrar la función cognoscitiva del arte como pensamiento por medio de imágenes y para poner de relieve el papel activo del arte como "maestro de la vida".

El crítico y revolucionario manifiesta ideas profundas, acertadas en líneas generales, sobre la esencia social y la naturaleza de clase de las ideas estéticas. En la sociedad moderna, afirma, no puede haber una concepción única del mundo ni una tendencia única en literatura. La poesía, como todas las artes, se halla impregnada de un espíritu de partido y de clase.

Las ideas y normas estéticas dependen de las condiciones históricas de vida, y esto toma cuerpo en la sucesión de corrientes literarias y de estilos en el arte, etc. La literatura y el arte, según Dobroliúbov, están obligados no a repetir las normas estéticas viejas y caducas, sino a seguir la nueva orientación de los acontecimientos, a reflejar en sus obras lo que cae y lo que vence, lo que se encumbra y predomina en la vida de la sociedad.

Campeón apasionado del realismo en la creación artística, Dobroliúbov comprendía claramente que la visión realista de la vida, la interpretación realista del mundo, que se afirmaba en la ciencia y en la filosofía, predominaba también en el arte. "Ahora —escribe— la vida hace valer sus derechos en todos los aspectos, el realismo irrumpe por doquier, a despecho de los mistificadores de todo género. El realismo de la vida ha de irrumpir también en la poesía, y si entre nosotros aparece un gran poeta será, naturalmente, en este terreno, y no en el de las sutilidades estéticas." [237] Esa misma pasión pone Dobroliúbov al combatir las teorías idealistas del "arte por el arte", cuando defiende la unidad del arte y la vida y cuando pide a aquél un contenido ideológico.

"...Quieren —decía refiriéndose a los paladines del «arte por el arte»—, ni más ni menos, que el escritor se aleje de todas las cuestiones de la vida, que no tenga convicciones, que huya de la filosofía como de la peste y que, a toda costa, *cante como el pájaro en la rama*, según la frase de Goethe que siempre fue su divisa." [238]

Las obras realmente artísticas, decía, han de contener tres elementos: sentimiento, ideas y aspiración a un fin noble y sublime, es decir, una concepción progresista del mundo. La falta de uno de esos elementos rebaja su valor o incluso lo reduce a la nada.

"...El artista —explica— no es una placa fotográfica, que refleja sólo el momento presente: de ser así, las obras de arte carecerían de vida y sentido. El artista complementa el carácter fragmentario del momento que capta con su sentimiento creador, generaliza en su alma los fenómenos particulares, con los rasgos dispersos crea un todo armonioso, encuentra la relación viva y la sucesión de los fenómenos al parecer inconexos, funde y elabora en el conjunto de sus ideas aspectos variados y contradictorios de la realidad viva." [239]

[237] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, t. II, pág. 578.
[238] Ibídem, pág. 421.
[239] Ibídem, pág. 373.

Dobroliúbov, demócrata revolucionario como era, creía apasionadamente en las fuerzas del pueblo y en su triunfo; al mismo tiempo, expresaba su seguridad optimista en las grandes posibilidades del arte, y advertía que la literatura estaba llamada a convertirse en un factor motriz del avance de la sociedad.

"...Estamos convencidos —escribía— de que, con cierto grado de desarrollo del pueblo, la literatura se convertirá en una de las fuerzas motrices de la sociedad; no rechazamos la esperanza de que aquí, en Rusia, llegue a adquirir esa significación. Hasta ahora no es así, como no lo es casi en ningún sitio en el continente europeo, y haríamos mal en engañarnos y en dejarnos seducir por nuestros deseos... Pero queremos creer que llegará un tiempo en que será así." [240]

Dobroliúbov —gran crítico y revolucionario, pensador eminente e ideólogo de la revolución campesina— alcanzó con Chernishevski un elevado nivel en el desarrollo de la filosofía materialista. Mas, a consecuencia del atraso de la Rusia feudal, sus concepciones adolecen de cierta imperfección, lo mismo que la filosofía de Chernishevski: sus ideas se acercan al materialismo dialéctico, contienen elementos de una concepción dialéctica de la historia, pero no pudieron desenvolverse hasta alcanzar la doctrina del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

No obstante, Dobroliúbov, al que Marx y Engels tenían en gran estima —a él y a Chernishevski los llamaban "los Lessings socialistas"—, desempeñó un gran papel en la historia de la literatura, la filosofía y el pensamiento social de Rusia. Lenin lo consideraba como un demócrata consecuente, que luchó contra el reformismo de los liberales; era querido, nos dice, "por toda la Rusia culta" como escritor "que aborrecía apasionadamente la arbitrariedad y que aguardaba apasionadamente el levantamiento del pueblo contra los turcos de dentro, contra el gobierno de la autocracia".[241]

9. D. I. Písarev y su papel en la lucha por el materialismo

Un gran papel en la propaganda y defensa de las concepciones materialistas dentro de Rusia, en el tercer cuarto del siglo XIX, corresponde a los compañeros de lucha de Chernishevski: D. I. Písarev, que murió en 1868, M. A. Antónovich, N. V. Shelgunov y M. E. Saltikov-Schedrín.[242]

Dimitri Ivánovich Písarev (1840-1868) fue un apasionado publicista revolucionario y pensador entregado a la lucha por la supresión de la servidumbre y la emancipación del trabajo del yugo de los explotadores.

Procedía de una familia de la nobleza venida a menos. A partir de 1861, año en que termina sus estudios en la Universidad de San Petersburgo, se entrega de lleno a la labor periodística y de crítica literaria, que ejerce en la revista *Rússkoe Slovo* (La Palabra Rusa).

[240] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, t. IV, pág. 89.
[241] V. I. Lenin, *El comienzo de las manifestaciones*. En *Obras completas*, t. V, página 296.
[242] La labor de Antónovich, Shelgunov y Saltikov-Schedrín se prolongó hasta los años 70-80 del siglo XIX. Por eso trataremos de ellos en el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

"La meta final de todos nuestros pensamientos y de la labor entera de cada hombre honrado —escribía— se traduce en resolver de una vez para siempre el inevitable problema de los hambrientos y desnudos; fuera de esto no hay nada en absoluto acerca de lo cual merezca la pena que meditemos y nos preocupemos..." [243]

En 1862 su propaganda revolucionaria le llevó a la fortaleza de Pedro y Pablo, donde el gobierno zarista lo recluyó más de cuatro años; pero aun hallándose en prisión siguió defendiendo en la prensa, recurriendo las más de las veces a la alegoría, la idea de la transformación revolucionaria de la sociedad.

A los dos años de recobrar la libertad Písarev moría ahogado.

En su corta vida alcanzó, sin embargo, a escribir gloriosas páginas en la historia de la cultura, de la filosofía y del pensamiento político-social de Rusia.

Písarev fue un campeón de la transformación revolucionaria de la sociedad en interés de las masas trabajadoras. Dirigíase a los "hombres que piensan", es decir, a los intelectuales avanzados, llamándolos a fomentar y propagar los conocimientos científicos entre las masas del pueblo, medida que, creía él, podría aumentar la fuerza productiva del trabajo y elevar el bienestar del pueblo.

En todo momento señalaba Písarev que el desarrollo de la industria de por sí, el aumento del volumen global de la riqueza en el país no decide aún el problema del bienestar de las masas. A título de ejemplo señalaba a Francia, y particularmente a Inglaterra, donde el incremento de la riqueza de unos iba acompañado del empobrecimiento progresivo de las masas trabajadoras.

Písarev escribió en la cárcel algunos artículos sobre problemas de la historia antigua y medieval, y particularmente acerca de los siglos XVII y XVIII. Se fija sobre todo en los períodos de grandes conmociones sociales, concentrando la atención del lector en estas épocas instructivas de la historia, y siempre trata de precisar el papel decisivo que en ellas cumplen las masas populares.

Según él, lo principal era "mostrar a las masas el papel que con todo derecho les pertenece en la escena de la historia universal y que siempre le correspondió y le corresponderá en cuanto sepan darse cuenta de los acontecimientos y pronunciar a tiempo su contundente palabra..." [244] Son las masas populares las que deciden el curso de los acontecimientos históricos.

Písarev continúa la crítica iniciada por Chernishevski de las concepciones políticas y sociológicas de los liberales rusos y del Occidente europeo, los cuales, con su fraseología supuestamente "progresista", trataban de velar las contradicciones de clase y apartar a las masas de la lucha revolucionaria. Como demócrata revolucionario, pugnaba para que la lucha de clases y de partidos fuese llevada hasta la transformación radical de la sociedad.

"Las discrepancias de los partidos —escribía— son muy naturales,

[243] D. I. Písarev, *Obras completas,* en seis tomos, t. IV, San Petersburgo, 1894, página 109.

[244] Ibídem, t. VI, pág. 524.

necesarias y forzosas, porque las verdaderas causas de las contradictorias opiniones radican en la contradicción de intereses. Todo intento de conciliar los partidos sería inútil y absurdo. Hay que desear no la conciliación, sino que cada partido se defina claramente y hasta el fin. Sólo entonces podrá la sociedad saber quiénes son sus verdaderos amigos y dar el triunfo definitivo a la corriente de ideas que mejor se ajuste a las necesidades reales de la mayoría." [245]

Písarev estaba profundamente convencido de que el futuro pertenecía al socialismo; fue un apasionado propagandista de las ideas del socialismo utópico. Habían caído la teocracia medieval, el feudalismo y el absolutismo; caería también, tarde o temprano, el tiránico dominio del capital. Actualmente, decía, todo el futuro histórico de la Europa Occidental depende de la solución que se dé al problema obrero. A este respecto escribía:

"...Para resolver el problema de los hombres que pasan hambre hay que observar dos condiciones. Primero, han de encargarse de ello, forzosamente, las personas en quienes una solución sensata del asunto concuerda con su beneficio propio, es decir, han de resolverlo los mismos trabajadores. Segundo, la solución no ha de reducirse a fomentar las virtudes personales, sino que se debe buscar en la transformación de las instituciones públicas." [246]

D. I. Písarev era materialista y ateo militante. La materia y el movimiento, afirmaba, no se destruyen, son eternos y cambian infinitamente la forma en que se manifiestan: "...En la naturaleza no se pierde ni un gramo de materia, ni una partícula de fuerza, por la simple razón de que no tiene dónde perderse; le es imposible evadirse de este cajón sin límites." [247] Las leyes de la naturaleza, afirma también, son objetivas, se desprenden de las propiedades necesarias y eternas de la materia mundial, que no tiene límite.

Después de resolver con criterio materialista el problema fundamental de la filosofía, Písarev señala que la materia existe independientemente de la sensación; las sensaciones no hacen sino reflejar lo que ocurre en la realidad circundante. Mas si bien estima acertadamente que la sensación es el principio del conocimiento y otorga el primer puesto a la certidumbre sensible, hay en sus obras formulaciones que permiten deducir que no estimaba suficientemente el pensamiento racional. La realidad es que no compartía en absoluto el "empirismo reptante" en la teoría del conocimiento. Su crítica abarca también a los historiadores y naturalistas que se limitaban a reunir y describir datos sin elevarse a la generalización teórica y sin deducir de los fenómenos los vínculos causales y las leyes. Para él son "titanes del pensamiento" los sabios que "advierten la concatenación de los fenómenos" y que de sus numerosas observaciones "extraen leyes generales" y "trazan nuevas vías al pensamiento humano"; tales sabios "llegan a descubrimientos que revolucionan por completo nuestra concepción del mundo".[248] Písarev atribuía gran importancia a la práctica en la historia de la ciencia, en el proceso de conocimiento del mundo, aunque

[245] D. I. Písarev, *Obras completas*, t. II, pág. 258.
[246] Ibídem, t. V, págs. 408 y 409.
[247] Ibídem, t. II, pág. 351.
[248] Ibídem, pág. 270.

no proporciona un concepto enteramente científico de aquélla, que él suele entender en el sentido de experiencia o experimento.

Son muy interesantes y profundas sus manifestaciones sobre el papel de la fantasía, del sueño en la actividad cognoscitiva de los hombres. Písarev estimaba que el vigor creador de la fantasía es absolutamente necesario en poesía, en la ciencia y en la labor toda del hombre. No se puede concebir trabajo alguno si el hombre no se halla en condiciones de dibujar con toda su plenitud y belleza lo que en realidad no pasa de ser un esbozo. Los sueños y la fantasía son los andamios que ayudan al hombre en la vida. Lenin tenía en gran estima este optimismo, este sueño activo de Písarev.

La creación y el conocimiento del hombre, dice éste, transcurren siempre en un proceso de aparición y superación de la discrepancia que existe entre el sueño y la realidad. "Cuando hay algún contacto entre el sueño y la vida, todo va bien. Entonces, o la vida cede su lugar al sueño o éste desaparece ante los argumentos reales de la vida..."[249]

Pero el sueño es posible bien como impulso para el trabajo y bien como fantasía sin aplicación ni objeto. El primero lo equipara a un sorbo de buen vino, que estimula el organismo y anima a la acción; el segundo es un opio que produce agradables visiones, pero que destruye el organismo.

Aun admitiendo el papel positivo de la fantasía, ve también Písarev el reverso de la medalla: a menudo puede conducir al idealismo; el idealismo más desenfrenado se debe precisamente, añade, a que la fantasía ha adquirido demasiado campo. El materialista ruso pedía una ponderación sensata y exacta de todos los aspectos favorables y desfavorables de la fantasía, a fin de no apartarse del buen camino y de no desviarse de la ciencia y de la filosofía materialista.

En algunos trabajos recoge Písarev sin un espíritu crítico las afirmaciones de ciertos naturalistas partidarios del materialismo vulgar; a menudo nos encontramos en sus obras una terminología mecanicista. De ordinario, sin embargo, trata de seguir la idea dialéctica del desarrollo. Hace suya la tesis dialéctica de la lucha de lo nuevo contra lo viejo y llama a escritores y artistas a que se hagan eco de esa lucha en sus obras. El análisis de la contradicción interna que se observa en las ideas de Heine le sirve para ahondar en las raíces de las contradicciones propias de la época social que el poeta representa.

En el desenvolvimiento de la naturaleza y de la sociedad ve Písarev la formación de lo nuevo, la aparición de formas nuevas y las transformaciones cualitativas. "La vida —dice— no es sino movimiento, transición de una forma a otra, transformación incesante e incansable, destrucción y creación, que se siguen una a otra y se desprende una de otra."[250]

Destaca singularmente la defensa que Písarev hace del materialismo aplicado a las ciencias naturales y su labor en pro de una ciencia avanzada en Rusia. Fue un propagandista apasionado de la ciencia e inteligente divulgador de los grandes descubrimientos científicos.

Písarev fue uno de los primeros en dar a conocer en Rusia los principios del darvinismo. En su ensayo *El progreso en el mundo de los animales*

[249] D. I. Písarev, *Obras completas*, t. IV, pág. 208.
[250] Ibídem, t. II, pág. 349.

y las plantas se burla de la concepción idealista y metafísica de especie biológica, imperante hasta Darwin, como conjunto de formas semejantes entre sí por todos sus caracteres y que derivan de progenitores iguales en un todo a aquéllas.[251]

"Casi en todas las ramas de las ciencias naturales —señala— las ideas de Darwin producen una completa revolución; la botánica, la zoología, la antropología, la paleontología, la anatomía comparada y la fisiología, e incluso la psicología experimental, reciben así el hilo que puede guiarlas, que liga entre sí un sinnúmero de observaciones y que orientará las mentes de los investigadores hacia nuevos y fecundos descubrimientos." [252]

En su labor divulgadora de la teoría de Darwin, Písarev hace resaltar el papel del medio en la formación de las especies y la herencia de los caracteres adquiridos como ley de desarrollo de la naturaleza. "Todas las formas de los organismos existentes en el globo terráqueo han sido generadas bajo la influencia de las condiciones de la vida y de la selección natural." [253]

Los trabajos de Písarev nos brindan una brillante exposición de la ley principal de la biogenética. "Todas las transformaciones que se han operado en las razas de aves, mamíferos y otros animales desde el momento mismo en que se apartaron del tipo puro del pez, todas estas transformaciones se fueron acumulando y depositando poco a poco en la efímera vida del embrión. Muchos rasgos de esas transformaciones se debilitaron y deformaron, naturalmente; mas a pesar de todo, incluso ahora, la vida del embrión es para el observador naturalista una breve historia y un árbol genealógico de toda la raza." [254]

Písarev consideraba que lo vivo, surgido alguna vez de lo no vivo, no se encuentra, incluso actualmente, separado de ello por un abismo infranqueable, y que la ciencia llegaría a conseguir experimentalmente la transformación de lo no vivo en vivo.

En sociología, terreno en el que a menudo partía de la noción idealista de que el progreso del saber es la base del desarrollo social, llega, no obstante, a manifestar ideas profundamente materialistas sobre el papel del trabajo y del factor económico en la marcha de la historia. "La fuente de todas nuestras riquezas, el fundamento de toda nuestra civilización y el verdadero resorte de la historia universal es, ciertamente, el trabajo físico del hombre, la acción directa e inmediata del hombre sobre la naturaleza." [255] Las causas de las calamidades que afligen a los trabajadores no residen, según Písarev, en la "superpoblación" ni en un supuesto crecimiento excesivo de la natalidad, como afirmaban los maltusianos y demás reaccionarios, sino en el régimen económico y social de la sociedad de su tiempo. "Hay que curar a esta sociedad —dice— con radicales transformaciones económicas... El mal presente es la grave situación de las masas..." [256]

Tenía presente Písarev que ninguna reforma produciría "benéficas

[251] D. I. Písarev, *Obras completas*, t. III, 1894, pág. 310.
[252] Ibídem, págs. 315-316.
[253] Ibídem, pág. 383.
[254] Ibídem, pág. 483.
[255] Ibídem, t. IV, pág. 577.
[256] Ibídem, t. V, págs. 404 y 405.

transformaciones" y las dificultades que se presentaban para combatir el mal, tan enraizado como estaba, yendo "por sus pasos contados" según preconizaban los liberales; por eso, en una serie de artículos (*Esbozos históricos, La escuela y la vida, Enrique Heine*, etc.) machaca insistentemente en la idea de la transformación radical de las relaciones sociales, de la inevitable solución por vías de violencia del "problema obrero", es decir, del problema de las clases trabajadoras, por medio de la revolución.

"Quien tiene cierta noción del sentido de los acontecimientos que se desenvuelven en la historia universal —dice— sabe que cada día de hambre del proletariado, cada roto en los andrajos que lo cubren, cada ampolla en su extenuado cuerpo son fenómenos sociales de formidable importancia y que acarrean tales consecuencias que no hay palabras ni pluma que las describa." [257]

La fuerza principal de la revolución era para Písarev el pueblo trabajador, al que invitaba a "tomar las armas". "El pueblo que se halla dispuesto a soportar toda clase de humillaciones y a perder todos sus derechos humanos antes de empuñar las armas y de arriesgar la vida, se encuentra en la agonía." [258] Estaba profundamente convencido de que llegaría en Rusia el día en que podrían desplegarse las fuerzas de los revolucionarios tipo Rajmétov, el héroe de la novela *¿Qué hacer?*, de Chernishevski.

A los intelectuales, a quienes él llamaba "proletariado del pensamiento", les fijaba la misión de luchar por la transformación socialista; su trabajo, decía, "únicamente lo podemos considerar útil cuando, directa o indirectamente, ayuda a la creación de mundos nuevos salidos de la primitiva niebla que invade los sucios tugurios".[259]

Písarev critica a los sociólogos e historiadores burgueses que convierten sus obras en una galería de "grandes hombres" y afirma que el pueblo es la fuerza principal de la vida histórica. "La historia ha de ser un relato cuerdo y veraz de la vida de las masas; las personalidades y los acontecimientos han de entrar en él en la medida en que actúan sobre la vida de las masas o sirven para explicarla. Sólo tal historia merece la atención del hombre que piensa... Hasta hoy día la masa ha sido siempre borrada y olvidada de la vida real; y de la misma manera ha sido borrada y olvidada en la historia." [260]

Aun atribuyendo gran importancia a la instrucción en la vida de la sociedad, Písarev comprendía claramente que no es la escuela lo que transforma la vida; antes al contrario, la vida crea la escuela y la acomoda a sus necesidades y aspiraciones.

Písarev combate enérgicamente la teoría idealista del "arte puro" y defiende el arte de orientación social, empapado de contenido y de espíritu democrático. El poeta, afirmaba, ha de recoger la pulsación de la vida social, odiar apasionadamente la injusticia social, ser paladín y propagandista de las ideas avanzadas, escribir con la sangre del corazón y con la savia de los nervios. Cierto es, sin embargo, que en su pugna contra los idealistas y reaccionarios en el campo de la estética, llevado por el ardor de la disputa, el propio Písarev incurre a veces en crasos errores. Así, por

[257] D. I. Písarev, *Obras completas*, t. III, págs. 131-132.
[258] D. I. Písarev, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1934, pág. 290.
[259] D. I. Písarev, *Obras completas*, t. IV, pág. 69.
[260] Ibídem, t. III, pág. 114.

ejemplo, no admitía la posibilidad de la estética como ciencia, disminuía el valor social de la música, la escultura y la pintura y no estimaba suficientemente la gran significación de la obra artística de Pushkin. Por ello, su estética materialista cede en comparación con las ideas que Chernishevski y Dobroliúbov habían sustentado.

Mas, a pesar de sus errores de detalle, los trabajos de Písarev tuvieron gran repercusión dentro del movimiento de liberación ruso y en el campo de la filosofía. Eran leídos no sólo por la juventud revolucionaria rusa, sino también por hombres de otros pueblos de Rusia y por los eslavos de otros países. Los primeros marxistas rusos las utilizaron para su estudio. Lenin tenía en gran estima las obras de Písarev.

10. I. M. Séchenov y su obra "Reflejos del cerebro"

Una de las figuras más eminentes de la escuela de Chernishevski, paladín del materialismo ya en la segunda mitad del siglo XIX, es el gran fisiólogo ruso *Iván Mijáilovich Séchenov* (1829-1905).

Séchenov dio comienzo en Rusia al estudio de la fisiología y creó la escuela materialista de investigadores que tanto habían de contribuir a los avances de la fisiología, la psicología y la medicina no sólo en su propio país, sino en el mundo entero. K. A. Timiriázev e I. P. Pávlov llamaron a Séchenov "orgullo del pensamiento ruso" y "padre de la fisiología rusa".

A diferencia de otros investigadores, que sustentaban un materialismo espontáneo, Séchenov era un defensor consciente de la filosofía materialista. En ella veía la única concepción científica compatible con el estudio de la naturaleza y la defendió contra los constantes ataques de que la hacían objeto los representantes del idealismo filosófico en todos sus matices.

Importancia singular para la fundamentación científica de la teoría materialista del conocimiento tuvo el descubrimiento de Séchenov relativo a la naturaleza refleja de la actividad nerviosa superior (psíquica) en los animales y en el hombre.

Séchenov fue el primero en realizar experimentos fisiológicos con el cerebro, venciendo así la prevención que existía contra la propia posibilidad del estudio experimental de la actividad de este órgano y de sus productos: los fenómenos de la conciencia, de los sentimientos y de la voluntad. Sus trabajos en este orden tenían también interés porque afectaban directamente a la conciencia y a la voluntad, campo en el que con anterioridad no se habían atrevido a adentrarse ni siquiera los más eminentes fisiólogos.

Estos experimentos sirvieron a Séchenov para descubrir las causas naturales, los mecanismos fisiológicos en cuya virtud la voluntad del hombre es capaz de provocar o de reprimir los involuntarios impulsos que mueven a la realización de determinados movimientos (por ejemplo, la tos, los movimientos originados por el dolor, etc.). Séchenov estableció que en el cerebro de los animales y del hombre existen mecanismos nerviosos específicos que ejercen una influencia inhibitoria sobre los movimientos involuntarios, y les dio el nombre de "centros de inhibición". El centro fisiológico descubierto por él, que se encuentra en los segmentos medios del cerebro, es conocido como "centro de Séchenov". Este descubrimiento

venía a demostrar irrefutablemente que la actividad psíquica, lo mismo que la corporal, se halla subordinada a leyes objetivas perfectamente determinadas, obedece a causas materiales naturales, y no es manifestación de un "alma" independiente del cuerpo y de las condiciones del medio, según afirmaban los animistas, a quienes Séchenov llamaba "aisladores de lo psíquico". Púsose así fin a la separación de carácter religioso e idealista entre lo psíquico y lo físico y se sentaron las bases para una concepción materialista científica de la vida anímica del hombre. Séchenov afirmaba que la primera causa de todo acto humano no radica en el mundo interior del individuo, sino fuera de él, en las condiciones concretas en que se desenvuelve su vida y su actividad; sin ese estímulo sensorial externo es imposible todo pensamiento. Con ello se asestaba un rudo golpe a la teoría idealista del "libre albedrío", imperante a la sazón, y que aún hoy día es lo característico de cualquier concepción reaccionaria.

Séchenov es el primero en demostrar experimentalmente que la actividad psíquica se puede y debe estudiar con métodos científicos tan estrictamente objetivos como los que se emplean para investigar la actividad corporal de los animales y del hombre, sin necesidad de recurrir para nada a causas inmateriales o sobrenaturales. Esto, según palabras de Pávlov, "es un mérito indiscutible nuestro, ruso, dentro de la ciencia mundial y del pensamiento humano".[201] En 1863 Séchenov daba a la luz *Reflejos del cerebro,* obra a la que en un principio tituló *Ensayo de aplicación de los principios fisiológicos a los procesos psíquicos.*

La tesis materialista de que "el cerebro es el órgano del alma, es decir, un mecanismo que al ser puesto en movimiento por una causa cualquiera da, como resultado final, la serie de fenómenos externos por los que se caracteriza la actividad psíquica... toda la infinita variedad de movimientos y de sonidos de que el hombre es capaz en general",[202] le sirve a Séchenov de punto de partida para plantearse, por vez primera en la historia de la ciencia, la tarea de encontrar y explicar las leyes que rigen estas manifestaciones exteriores de la actividad psíquica. Todos los actos y fenómenos de la vida psíquica consciente e inconsciente, nos dice, son dirigidos por determinados mecanismos fisiológicos, y por su origen son reflejos que empiezan por la excitación de los órganos de los sentidos —excitación debida a los objetos del mundo exterior—, a lo que sigue determinado acto físico y, por último, un movimiento muscular.

"¿Qué es, en realidad, el pensar? —escribe Séchenov—. Es una serie de representaciones ligadas entre sí, una serie de conceptos existentes en un tiempo dado en la conciencia y que no se expresan por ninguna acción exterior derivada de estos actos psíquicos. El acto psíquico, a su vez, no puede aparecer en la conciencia sin un estímulo sensorial externo. Por consiguiente, también el pensamiento se subordina a esta ley. Quiere decirse que también en el pensamiento se da un comienzo de reflejo, así como la continuación del mismo; lo único que no hay, al parecer, es el fin, el movimiento.

"*El pensamiento constituye los dos primeros tercios del reflejo psíquico.*"[203]

[201] I. P. Pávlov, *Obras completas,* t. I, Moscú-Leningrado, 1951, pág. 13.
[202] I. M. Séchenov, *Obras escogidas,* Moscú, 1953, págs. 32 y 33.
[203] Ibidem, pág. 99.

La doctrina de Séchenov sobre los actos psíquicos era profundamente materialista. Su análisis le lleva a la conclusión de que "*todos los movimientos conscientes derivados de tales actos, movimientos que de ordinario se conocen con el nombre de voluntarios, son, hablando estrictamente, movimientos reflejos*".[264]

Las afirmaciones de los idealistas de que la causa inicial de los actos humanos es el pensamiento puro, constituyen para Séchenov una falsedad flagrante. "*La causa inicial de todo acto* —dice— *es siempre la excitación sensorial externa...*" [265]

Séchenov subrayaba especialmente que el contenido de la actividad psíquica, el horizonte espiritual y el nivel de desarrollo cultural del hombre vienen determinados no por los caracteres individuales o de raza, sino, ante todo, por la influencia de las condiciones de su vida y actividad, por su educación. Esto le sirve para combatir las antihumanas teorías que sostienen la división natural de los hombres en razas "superiores" e "inferiores".

Con su doctrina de los reflejos del cerebro y al extender la noción de reflejo a la actividad de la sección superior del sistema nervioso, Séchenov sentó las bases para una fundamentación científica y moderna de la teoría materialista del conocimiento. También sustenta concepciones materialistas al particular en sus trabajos posteriores, aunque a veces confunde términos como "imagen", "símbolo", etc.

Por su contenido, orientación y tiempo en que aparece, la obra *Reflejos del cerebro* era la continuación directa y ampliación de los conceptos filosóficos fundamentales expuestos por Chernishevski en *El principio antropológico en filosofía.*

Relacionado como estaba con Chernishevski y sus medios, Séchenov quiso publicar los *Reflejos* en *Sovreménnik*, pero la censura se opuso.

La obra de Séchenov produjo formidable impresión, tanto en Rusia como fuera de ella; mientras que los hombres de ciencia avanzados expresaban su entusiasmo, los reaccionarios de toda laya se desataron en furiosos ataques. Según escribió Pávlov, la doctrina de los reflejos del cerebro era una aportación genial del pensamiento científico ruso. La aplicación del concepto del reflejo a la actividad de la sección superior del sistema nervioso venía a proclamar y aplicar el gran principio de la causalidad en el límite extremo en que se manifiesta la naturaleza viva.

Séchenov expuso también sus ideas materialistas en trabajos posteriores, aparecidos después de la publicación de *Reflejos del cerebro.*[266]

•

El segundo cuarto del siglo XIX y los años que le siguen son en Rusia un período de expansión del pensamiento filosófico avanzado, de enconada pugna entre el materialismo y el idealismo y la religión.

Las doctrinas filosóficas místicas e idealistas y las reaccionarias ideas sociológicas del "populismo oficial", de los eslavófilos y liberales, en vigor

[264] I. M. Séchenov, *Obras escogidas*, págs. 93-94.
[265] Ibídem, pág. 101.
[266] En el tomo III de nuestra HISTORIA se hará una caracterización de estos trabajos de I. M. Séchenov y de su significación filosófica.

hacia mediados de siglo, iban orientadas contra el movimiento revolucionario y las ideas materialistas de Rusia y del Occidente.

Las necesidades históricas del movimiento ruso de liberación y de la ciencia avanzada, lo mismo que el auge de la lucha revolucionaria contra el zarismo y la servidumbre, eran premisas para los nuevos avances de la filosofía materialista, al despertar la necesidad de proporcionar unas concepciones adecuadas a los portavoces del movimiento por la libertad y de la ciencia y del arte.

Las concepciones filosóficas de Belinski, Herzen, Ogariov y de sus partidarios en el movimiento social, la ciencia y el arte, desde 1835 aproximadamente, continúan y desarrollan las mejores tradiciones filosóficas del siglo XVIII y comienzos del XIX, tanto de Rusia (Lomonósov y la Ilustración, Radíschev y los decembristas) como del resto de Europa (Ilustración y materialismo franceses del siglo XVIII, dialéctica de la filosofía clásica alemana, materialismo de Feuerbach, socialismo utópico, etc.). El punto culminante del pensamiento científico ruso del período anterior a Marx es la filosofía materialista de la democracia revolucionaria, aparecida hacia 1840, que constituía un nuevo escalón en la historia del materialismo.

Continuando las mejores tradiciones del materialismo y la dialéctica de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, los clásicos de la filosofía materialista rusa —Belinski, Herzen, Chernishevski, Dobroliúbov, etc.— dan un paso adelante, enriquecen la filosofía con nuevas conclusiones y tesis y ejercen señalada influencia sobre los mejores pensadores del este de Europa y de otros países del mundo.

Los clásicos del materialismo ruso de mediados del siglo XIX eran demócratas revolucionarios campesinos y sus doctrinas político-sociales, filosóficas y estéticas servían a los fines del movimiento de liberación contra el zarismo y la servidumbre. Esos móviles les impulsaban a combatir en el plano ideológico a los reaccionarios monárquicos y al misticismo religioso, lo mismo que al liberalismo de nobles y burgueses, y a la crítica de las tendencias idealistas en filosofía y sociología.

El materialismo militante de los demócratas revolucionarios rusos, que proporcionaba base teórica al movimiento antifeudal de liberación, a las ciencias naturales avanzadas y al arte realista, se elevó en muchos aspectos sobre la filosofía burguesa del período precedente. Refiriéndose a estos pensadores y revolucionarios, Engels indicaba: "Si ciertas escuelas se han distinguido más por el ardor revolucionario que por la investigación científica, si ha habido y hay diversas fluctuaciones, por otra parte han existido el pensamiento crítico y las abnegadas búsquedas en el terreno de la teoría pura, digno todo ello del pueblo que dio a Dobroliúbov y a Chernishevski. No me refiero solamente a los socialistas revolucionarios activos, sino también a la escuela histórica y crítica de la literatura rusa, que se encuentra infinitamente por encima de todo cuanto en Alemania y Francia ha sido hecho por la ciencia histórica oficial." [267]

Los clásicos de la filosofía materialista rusa de mediados del siglo XIX elevan a un nuevo plano la lucha contra las doctrinas idealistas del pasado. Gran mérito suyo es la profunda crítica a que someten el sistema idealista

[267] *Correspondencia de C. Marx y F. Engels con políticos rusos*, Leningrado, 1951, pág. 277.

de Hegel y las reaccionarias conclusiones político-sociales que de él se desprendían. También censuran muchas de las diversas manifestaciones del idealismo de su época, como a los epígonos de la filosofía idealista alemana, el positivismo, el "ilusionismo", las teorías místicas del "populismo oficial", a los eslavófilos, etc. Muéstranse con toda energía contra el idealismo en estética y en ciencias naturales. En sus obras no se limitan a señalar el carácter anticientífico de las concepciones idealistas, sino que también comienzan a revelar su carácter de clase y el reaccionario papel que cumplen en política; cierto es que no llegaron a explicar científicamente las raíces sociales y gnoseológicas de la religión y del idealismo, pues su concepción de la historia de la sociedad no se hallaba exenta de elementos idealistas.

Los materialistas rusos de mediados del siglo XIX resuelven acertadamente el problema fundamental de la filosofía; demuestran que la conciencia y la voluntad de los hombres dependen del influjo del medio, revelan los vínculos indestructibles que existen entre los procesos psíquicos y su base fisiológica. No alcanzan, sin embargo, a dar una explicación plenamente científica a la dependencia en que la conciencia social se encuentra respecto de la vida social, de las condiciones de la vida material de la sociedad, si bien es cierto que acerca de este punto llegaron a exponer una serie de atinadas ideas materialistas.

Belinski, Herzen, Chernishevski, Dobroliúbov y sus compañeros lograron un considerable avance en comparación con el viejo materialismo metafísico en cuanto a la teoría del conocimiento; combatieron el agnosticismo y señalaron que la ciencia moderna proporcionaba numerosas pruebas de que los fenómenos de la naturaleza son cognoscibles y de que el conocimiento del mundo presenta un carácter progresivo, desarrollándose en forma de un proceso que no tendrá fin.

Al emanciparse de la limitación metafísica y contemplativa del viejo materialismo de los siglos XVII y XVIII, concentran su interés en la parte activa del pensar, subrayan el papel del sujeto en el proceso del conocimiento y el valor de la práctica en tal proceso (singularmente Chernishevski). Pero el atraso económico de la Rusia de la servidumbre les impedía alcanzar la noción científica del significado decisivo de la actividad social, de producción y revolucionaria, de los hombres para el conocimiento del mundo.

Apoyándose en los descubrimientos científicos del siglo XIX, que ostentaban un carácter dialéctico elemental, los materialistas rusos de este período investigan las leyes dialécticas de los fenómenos naturales y alcanzan notables resultados. Así logran rebasar el viejo materialismo metafísico, que se asentaba en las ciencias naturales mecanicistas, y tratan de dar una interpretación filosófica a los nuevos descubrimientos, aunque no pudieran llegar a una generalización de los mismos con un espíritu inspirado en el materialismo dialéctico.

Los científicos rusos experimentaron la benéfica influencia de la filosofía materialista, y en particular de las ideas de Herzen, Chernishevski y Písarev.

Los descubrimientos científicos y las síntesis filosóficas de Lobachevski, Rulie, Séchenov y otros investigadores robustecieron las posiciones del materialismo, al que ayudaron en su lucha contra el idealismo y la reli-

gión, y revelaron el carácter dialéctico de los fenómenos de la naturaleza. Esos descubrimientos de los investigadores rusos en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, y también sus opiniones filosóficas, tuvieron señalada importancia para la ciencia —no sólo dentro del país, sino en el mundo entero—, pues, a la vez que los sabios europeos, sentaban las bases de las modernas ciencias naturales y preparaban el terreno para la elaboración de un concepto dialéctico totalmente científico de la naturaleza.

Partiendo de la dialéctica de Hegel, que para los demócratas revolucionarios rusos era el "álgebra de la revolución" y a la que trataban de interpretar en un sentido materialista, muestran el carácter ilimitado del movimiento, del desarrollo y de la negación de las viejas formas por las nuevas en la naturaleza y en la sociedad, la índole violenta y revolucionaria que adoptan los cambios radicales al pasar de un estado a otro en la naturaleza y en la sociedad. Los pensadores revolucionarios rusos se detenían a observar las contradicciones existentes en la una y la otra, su choque y su lucha, señalaban la concatenación de los fenómenos, sostenían el carácter concreto de la verdad, etc. Esto les acerca, más que a ningún otro materialista anterior a Marx, al materialismo dialéctico; mas tampoco ellos consiguieron elevar la dialéctica a la categoría de ciencia, fundir orgánicamente el método dialéctico y la teoría dialéctica hasta obtener una visión consecuentemente dialéctica del mundo. Las concepciones de los demócratas revolucionarios rusos de mediados del siglo XIX ostentan el sello de un idealismo no superado hasta el fin en la interpretación de la historia y contienen elementos de antropologismo.

En sus concepciones sociológicas se encuentran gérmenes de una concepción materialista de la historia. Comprendían que las masas populares son la fuerza motriz del devenir humano. Sus obras, en especial las de Chernishevski, se hallan penetradas del espíritu de la lucha de clases. A menudo destacaban el papel del factor material en la vida de la sociedad. Pero no estaban en condiciones de crear una doctrina consecuentemente científica en este terreno, pues, como todos los sociólogos del período anterior a Marx, les faltó por descubrir el papel decisivo del modo de producción material en el desarrollo de la sociedad humana.

Belinski, Herzen, Chernishevski, Dobroliúbov y Písarev, como demócratas revolucionarios campesinos que eran, someten a brillante crítica al capitalismo, al liberalismo burgués y a las doctrinas conservadoras burguesas que exaltaban y perpetuaban la explotación capitalista. A diferencia de los enciclopedistas del siglo XVIII, advertían las contradicciones irreductibles propias del régimen capitalista. Hacían ver que la verdadera libertad presupone la propiedad del pueblo sobre los medios del bienestar material y del progreso espiritual. Ahora bien, aun simpatizando apasionadamente con las masas trabajadoras, no comprendían —ni podían comprender, dadas las condiciones históricas de Rusia con su régimen de servidumbre— el papel que la historia tenía reservado al proletariado como sepulturero del capitalismo y creador del socialismo.

Belinski, Chernishevski, Dobroliúbov y sus partidarios en la literatura y el arte construyeron una doctrina estética completa inspirada por el espíritu de la democracia revolucionaria y por la teoría materialista del conocimiento, y estudiaron teóricamente los principios del realismo, de la elevación ideológica y del carácter popular del arte.

Todo esto nos dice que el intercambio de ideas entre las tendencias filosóficas avanzadas de Rusia y del Occidente europeo, con la benéfica influencia de éste sobre aquélla, trae como consecuencia la aparición de un nuevo tipo de filosofía materialista, que surge hacia 1840 y cobra gran expansión en años sucesivos. Tratándose, en última instancia, de algo que recogía en el plano filosófico los intereses, el pensar y el sentir de los campesinos que se levantaban a la lucha contra la servidumbre y la monarquía; apoyábase en la dialéctica y en los últimos descubrimientos de las ciencias naturales, de un carácter dialéctico elemental, y afirmaba el papel activo del pensamiento teórico en el conocimiento del mundo y en los intentos de transformación del mismo. Esto marcaba una sustancial diferencia entre tal modo de pensar y el materialismo contemplativo y metafísico de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, muchos de los cuales habían sido ideólogos de la burguesía, clase a la sazón progresista en el Occidente de Europa. Pero ni los mejores representantes de la filosofía materialista aparecida en Rusia hacia 1840, antes de conocerse el marxismo, y que se desarrolla en los veinte años siguientes, paralelamente a la exposición por Marx de su doctrina, alcanzaron a elevarse hasta el materialismo dialéctico e histórico; ello se debía a las condiciones de la vida en la Rusia semifeudal, donde no había un proletariado definitivamente formado ni un amplio movimiento obrero revolucionario.

Belinski, Herzen, Chernishevski, Dobroliúbov y sus compañeros, hombres que se consagraron a la lucha contra la servidumbre y el zarismo, a la crítica del liberalismo, del idealismo y del agnosticismo, que ponían toda su labor literaria al servicio de la revolución y que buscaban afanosamente una teoría revolucionaria acertada, son los precursores de la socialdemocracia rusa, los precursores del marxismo en Rusia.

La ideología democrática revolucionaria y la filosofía y la estética materialista constituyeron una fuente de inspiración para los mejores hombres de Rusia, singularmente para los intelectuales demócratas plebeyos, que simpatizaban con los campesinos oprimidos, y con la heroica lucha sostenida contra la autocracia y la servidumbre. Pero esa ideología democrática revolucionaria, y tanto más la filosofía materialista del tercer cuarto del siglo XIX, era en Rusia patrimonio de un estrecho círculo de revolucionarios y no podía aún prender en la conciencia de las masas del pueblo.

Lenin dijo acerca de los demócratas revolucionarios rusos de ese período: "El círculo de los combatientes se hizo más amplio, más estrechos sus vínculos con el pueblo. Herzen los llamaba «jóvenes timoneles de la tempestad futura». Pero la tempestad no había llegado aún.

"La tempestad es el movimiento de las masas mismas. El proletariado, la única clase revolucionaria hasta el fin, se colocó al frente de ellas y, por primera vez, llevó a la lucha revolucionaria abierta a millones de campesinos." [268]

Este movimiento de las masas trabajadoras de Rusia dirigidas por el proletariado revolucionario había de cobrar fuerza bajo la bandera del marxismo, del socialismo científico, cuya difusión en Rusia se inicia con el último cuarto del siglo XIX.

[268] V. I. Lenin, *En memoria de Herzen*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 817.

CAPITULO V

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO AVANZADOS DE LOS PUEBLOS DE LA U.R.S.S. DURANTE EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE TRANSICION AL CAPITALISMO

(Primera mitad y mediados del siglo xix)

La primera mitad del siglo xix y los años que siguen son un período de grandes progresos de la cultura avanzada y del pensamiento social no sólo en la Rusia propiamente dicha, sino en otros pueblos que ahora forman parte de la U.R.S.S.

La Rusia zarista era un Estado multinacional en el que las clases dominantes de la nación rusa —terratenientes y capitalistas— oprimían a las masas populares de las numerosas nacionalidades no rusas.

Muchos de los pueblos integrantes del multinacional Estado ruso se veían sometidos, lo mismo que el pueblo ruso, al yugo social y político de los terratenientes y capitalistas, y a la vez eran objeto de la opresión nacional-colonial en que los mantenían el zarismo y las clases explotadoras de Rusia.

La autocracia zarista mantenía la política de opresión nacional, de gran potencia, era el verdugo y azote de los pueblos que sojuzgaba, y reprimía y aplastaba todo brote de su cultura nacional.

El zarismo, que era el peor enemigo de todos los pueblos que ahora integran la U.R.S.S., sin exceptuar a los rusos, estimulaba por todos los medios las discordias nacionales y fomentaba en el pueblo ruso el chovinismo, haciendo que mirase con desprecio a cualquiera otro.

Pero además de la Rusia oficial, zarista, terrateniente y capitalista, había otra Rusia: la Rusia de los obreros y campesinos, la Rusia revolucionaria y de una cultura avanzada.

Objetivamente, la incorporación de pueblos no rusos al multinacional Estado era un fenómeno progresivo en la historia y, en última instancia, ayudó al desarrollo económico y cultural de aquéllos.

Tal incorporación propiciaba la fusión de la lucha liberadora de los pueblos oprimidos por el zarismo con el movimiento revolucionario de los obreros rusos contra la autocracia, los terratenientes y los capitalistas y favorecía asimismo la incorporación de los pueblos no rusos a los avances de la cultura rusa.

En la primera mitad del siglo xix los pueblos que ahora integran la U.R.S.S. ofrecían entre sí hondas diferencias en cuanto al nivel de su desarrollo económico y su cultura.

En Ucrania, Bielorrusia, países del Báltico, Georgia y Armenia avanzaba el proceso de desintegración del régimen feudal de servidumbre y de formación de las relaciones capitalistas. En partes considerables de Asia Central y Azerbaidján, en Kazajstán, Kirguisia y en otras "zonas periféricas" económicamente atrasadas de la Rusia zarista predominaban aún las relaciones feudales, y a menudo pervivían las instituciones patriarcales gentilicias.

De conformidad con la diferencia de su nivel económico, los procesos de integración de estos pueblos en naciones y de desarrollo de sus culturas nacionales transcurren con caracteres específicos y en períodos distintos. Mas con toda la peculiaridad de la evolución económica, política y cultural de dichos pueblos, existían premisas históricas comunes que condicionaban los avances de su cultura y del pensamiento social. El pensamiento social avanzado —comprendido el filosófico de todos los pueblos que ahora forman la U.R.S.S.— se desarrolla en la primera mitad del siglo XIX bajo el signo de la lucha de las clases trabajadoras de todas las nacionalidades contra el yugo político y espiritual de un zarismo brutal y reaccionario, y contra el yugo social de los terratenientes y de la gran burguesía, que entonces empezaba a levantar cabeza. El pensamiento social avanzado se forma y evoluciona en lucha contra la ideología reaccionaria imperante, mística y religiosa, y contra las ideas monárquico-liberales. Tal es la principal premisa histórica del desenvolvimiento del pensamiento social avanzado entre los pueblos que ahora son la U.R.S.S. en la primera mitad y a mediados del siglo XIX.

El zarismo y las clases dominantes de la nación rusa —terratenientes y capitalistas— practicaban una política chovinista de gran potencia, de opresión de los demás pueblos de Rusia, y cortaban todo brote de su cultura; en cambio, las clases explotadas de la nación rusa —los obreros y campesinos, y también los mejores intelectuales— apoyaban, dentro de las naciones y grupos étnicos, la lucha de liberación de las clases trabajadoras contra el zarismo y los explotadores. Los espíritus progresivos de los pueblos oprimidos por la Rusia zarista veían en Radíschev y los decembristas, en Pushkin y Lérmontov, en Belinski y Herzen, en Chernishevski y Dobroliúbov, en Nekrásov y Saltikov-Schedrín a sus maestros y guías.

A principios del siglo XIX los seguidores de Radíschev, los decembristas y Pushkin eran heraldos de la libertad y de la igualdad de derechos de los pueblos oprimidos de Rusia. A mediados de siglo los revolucionarios rusos, que pugnaban por la abolición de todo yugo social y nacional, llevaban a las masas trabajadoras las ideas de la democracia y les daban a conocer los progresos de la cultura democrática rusa. La lucha de liberación nacional de los pueblos oprimidos por el zarismo se va fundiendo paulatinamente con el movimiento revolucionario de las masas trabajadoras de la nación rusa, con lo que queda abonado el terreno para una amplia y fecunda influencia de la cultura rusa avanzada sobre la cultura de los demás pueblos del Imperio.

La ideología democrática revolucionaria rusa y su filosofía materialista, unidas a las mejores tradiciones del pensamiento social propias de cada pueblo, fueron el manantial de ideas en que se nutrieron los pensadores revolucionarios e intelectuales de Ucrania, Bielorrusia, Transcaucasia, países del Báltico y centroasiáticos y de los otros pueblos ahora inte-

grantes de la U.R.S.S. Esto era también una premisa importante para el avance del pensamiento social progresivo entre ellos.

Paralelamente, los mejores pensadores de los otros pueblos, lo mismo que los pensadores revolucionarios rusos, no se encierran en el estrecho marco nacional, sino que acuden a la experiencia histórica y al pensamiento teórico de los pueblos europeos, y experimentan el influjo de las ideas político-sociales y filosóficas del extranjero (la democracia revolucionaria de la Francia de fines del siglo XVIII, el socialismo utópico, las doctrinas materialistas de los siglos XVII y XVIII y las de Feuerbach, la dialéctica de Hegel, etc.).

La historia atestigua que, a pesar del yugo nacional imperante en un Estado de tan heterogénea composición como era la Rusia zarista, la cooperación entre los intelectuales avanzados de los distintos pueblos y el intercambio de valores culturales favorecieron el desarrollo del pensamiento social, sin exceptuar la filosofía. El chovinismo de gran potencia, propio de los terratenientes y capitalistas rusos, así como el incipiente nacionalismo burgués de las clases explotadoras en las naciones oprimidas, encuentran la repulsa de los hombres del movimiento de liberación y de los intelectuales progresistas, tanto rusos como de otros pueblos del Imperio. La colaboración de todos ellos en el terreno ideológico, su lucha contra el chovinismo y el nacionalismo significa otra importante premisa para el avance entre esos pueblos del pensamiento social progresivo.

El pensamiento filosófico avanzado de los distintos pueblos integrantes ahora de la U.R.S.S., lo mismo que el del pueblo ruso, presenta en la primera mitad y a mediados del siglo XIX sus características históricas. En aquel tiempo imperaban las concepciones idealistas de las clases explotadoras ligadas de la manera más íntima y directa con la ideología religiosa en sus diversas formas (ortodoxos, católicos, luteranos, musulmanes, etc.). El zarismo imponía por doquier las concepciones idealistas más reaccionarias en filosofía y perseguía el materialismo en todas sus manifestaciones, así como las ideas avanzadas en sociología y estética; también en este sentido contaba como aliados con los señores feudales y la gran burguesía de las nacionalidades oprimidas. Los filósofos idealistas gozaban del apoyo del zarismo, de la Iglesia y de las clases explotadoras, pues trataban de alejar a los espíritus inquietos de la lucha revolucionaria y de una concepción científica del mundo. A este objeto contribuían las doctrinas místicas y escolásticas, que enfocaban los problemas gnoseológicos y éticos con un criterio idealista, al margen de las necesidades del progreso social y de la ciencia y el arte avanzados, y que no tomaban para nada en consideración los intereses de las masas populares.

Los mejores pensadores de los diversos pueblos del Imperio, en el proceso de su lucha contra las teorías escolásticas de la religión y contra el idealismo, investigan principalmente aquellos problemas filosóficos estrechamente relacionados con la vida y que sirven a los fines de su transformación, como son las cuestiones de sociología, estética y ética y los problemas filosóficos de las ciencias naturales.

El vigor y el significado del pensamiento filosófico progresista de los pueblos que hoy forman la U.R.S.S., entrelazado a menudo con las doctrinas político-sociales, el arte y la ciencia, viene determinado por la profundidad y la eficacia con que son resueltos los problemas teóricos de la vida

social, de la ciencia y el arte, y por la gran influencia que éstos ejercen sobre el movimiento de liberación y la cultura de los pueblos, al preparar dentro del campo de las ideas la revolución democrática popular que había de dar al traste con el régimen zarista.

1. Ucrania

En Ucrania, lo mismo que en Rusia, a partir de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se incrementa el proceso de desintegración de las relaciones feudales basadas en la servidumbre y crecen nuevas relaciones económicas, las relaciones capitalistas; al mismo tiempo, sigue adelante el proceso de formación de la nación ucraniana y de sus clases fundamentales.

Las relaciones monetario-comerciales penetran en todas las ramas de la economía de Ucrania y destruyen el sistema de economía basado en la prestación personal. Estos nuevos fenómenos en la vida social del país y el incremento de sus nexos económicos hacen crecer sus vínculos con otros pueblos y ayudan a la propagación en Ucrania de cuanto hasta entonces había conseguido la ciencia, tanto de Rusia como del Occidente europeo, hecho que también es aplicable a la filosofía. El incremento de las fuerzas productivas impulsa los progresos en las ciencias positivas, y particularmente de las matemáticas, la física y la biología. A principios del siglo XIX, la Universidad de Járkov se convierte en un importante centro científico y poco después, en otro, la de Kiev; los trabajos de sus profesores hacen avanzar la ciencia y mantienen las tradiciones materialistas en el estudio de la naturaleza. Honda influencia para el desarrollo del pensamiento social ejercen en el primer cuarto de siglo los decembristas, sobre todo los miembros de la Sociedad del Sur, como Péstel, Bariatinski, los hermanos Borísov y otros comprometidos en el movimiento, oficiales de las unidades militares de guarnición en Ucrania.

El desarrollo de las relaciones capitalistas en el segundo cuarto del siglo XIX quebranta las bases del régimen de servidumbre y trae consigo el incremento de la explotación y opresión de las masas populares. Empeora la situación de los campesinos y el pueblo ucraniano se ve sometido a la despiadada opresión nacional del zarismo. Menudean los levantamientos contra la servidumbre y el régimen zarista, por la libertad y la tierra. De las 674 acciones campesinas que entre 1826 y 1854 se producen en el Imperio Ruso, 120 corresponden a Ucrania.

Todo esto, en su conjunto, da nuevo impulso al movimiento de liberación contra el zarismo y la servidumbre; a partir de 1840, a la cabeza de este movimiento se encuentra la democracia revolucionaria, que inicia un período nuevo en el desarrollo del pensamiento filosófico y político-social de Ucrania.

El representante más preclaro de la democracia revolucionaria ucraniana es el genial poeta y pensador *Tarás Grigórievich Shevchenko* (1814-1861), quien "con sus obras, penetradas de un odio profundo a los opresores", desempeñó "un papel inmenso en el desarrollo de la conciencia nacional y social del pueblo ucraniano". [1]

[1] *Tesis sobre el III centenario de la reunificación de Ucrania a Rusia (1654-1954), aprobadas por el C.C. del P.C.U.S.*, Moscú, 1954, pág. 13.

Shevchenko era hijo de un campesino siervo de la región de Kiev. Desde sus primeros años conoció todas las vicisitudes de una vida privada de libertad.

La actividad de Shevchenko transcurre en el período de crisis del régimen feudal de la servidumbre, cuando en Rusia y en Ucrania los campesinos se alzaban a la lucha abierta contra los terratenientes y el zarismo. Lo mismo que los demócratas revolucionarios rusos, Shevchenko se convierte en Ucrania en el jefe ideológico de la revolución campesina, que iba madurando; sus concepciones son un reflejo de los intereses y aspiraciones de los siervos. Era un luchador infatigable contra la reacción feudal, el liberalismo y el nacionalismo. En sus obras literarias llamaba al combate contra el zarismo y la servidumbre y señalaba, como vía para la liberación del pueblo ucraniano, su unidad con las masas populares de Rusia.

En 1846 ingresó Shevchenko en una organización política secreta que llevaba el nombre de "Sociedad de Cirilo y Metodio", en la que se puso a la cabeza de su ala democrático-revolucionaria y dentro de la cual combatió a la tendencia burguesa de los terratenientes liberales; esta última tenía como figuras visibles a N. Kostomárov y P. Kúlish.

Al año siguiente el poeta era detenido por su labor revolucionaria, convertido en soldado y enviado al lejano Cuerpo de Oremburgo, con la prohibición de escribir y pintar. Entre los medios progresistas de Ucrania y de toda Rusia esta condena fue acogida con la mayor indignación.

Los diez años de destierro no quebrantaron el espíritu del poeta revolucionario. Al llegar a Petersburgo se incorporó de lleno a la vida literaria y político-social, pero las persecuciones del zarismo habían minado su salud y murió cuando contaba cuarenta y siete años.

Shevchenko hizo suyas y elevó a una mayor altura las tradiciones progresivas de la cultura ucraniana. Al mismo tiempo, el poeta veía la limitación ideológica de G. Skovoroda, I. Kotliarevski y otros predecesores suyos, que no habían llegado a admitir la necesidad de la lucha revolucionaria contra el régimen de servidumbre.

El pensador ucraniano conocía la filosofía de los pensadores de la Antigüedad y a los de Europa Occidental de los siglos XVII a XIX, tenía en gran estima a los materialistas franceses del XVIII y era contrario al idealismo.

Shevchenko recogió las tradiciones de los revolucionarios de la nobleza, los decembristas, a los que llamaba "paladines de la sagrada libertad" y "nuestros primeros apóstoles y mártires", y amplió las ideas de amor a la libertad que encontramos en la obra de Pushkin, Lérmontov, Gógol y otros escritores realistas rusos. Antes de su destierro estaba ya relacionado con el ala revolucionaria de los "petrashevtsi" (sobre todo, con Mombelli), quienes en sus planes de un levantamiento veían en él su principal apoyo dentro de Ucrania.

En la formación de Shevchenko influyeron singularmente los demócratas revolucionarios rusos —Herzen, Belinski, Chernishevski—, quienes combatían la política zarista de opresión de las naciones y de enfrentamiento de unos pueblos de Rusia contra otros, a la vez que reconocían el derecho de los ucranianos a un desarrollo nacional libre y llamaban a los trabajadores rusos y ucranianos a la lucha común contra el zarismo. Esto

no es óbice para que las concepciones filosóficas y político-sociales de Shevchenko presenten sus características propias, en las que se reflejan las tradiciones de la cultura del pueblo ucraniano.

La concepción del mundo de Shevchenko gira alrededor de los problemas sociales. Los reyes son para él "antropófagos" y "persecutores de la verdad". En su composición *Los reyes* exclama apasionadamente:

> ¡Que los verdugos castiguen
> a los reyes, verdugos malditos! [2]

A la vez que denuncia el carácter antipopular del poder real, Shevchenko echa por tierra el mito de los reyes "buenos" y combate las ilusiones que a este respecto tenían arraigo en el pueblo.

De las obras de Shevchenko emana el espíritu de la lucha de clases. Comprendía la necesidad de la lucha armada de los campesinos con los terratenientes, y también con los ucranianos, que los tenían sujetos a la servidumbre más gravosa (*Gaidamaki*, *El barranco frío*, *Varnak*, etc.). Unido a los demócratas revolucionarios rusos desenmascara a los liberales y sus esperanzas en la reforma y llama a los campesinos a la insurrección. Hacia 1845, en *Zapovitie* les pide que "empuñen el hacha". Y en 1858, cuando se estaba preparando la reforma campesina, el poeta escribe:

> ...No esperes nada bueno,
> no esperes a la libertad dolida.
> La libertad se durmió: el zar Nicolás
> la hizo dormir. Para despertarla,
> la pobre, todos, cuanto antes,
> han de templar el hacha,
> y aguzar cuanto puedan su filo.
> Y entonces es cuando hay que despertarla.[3]

Shevchenko explicaba a menudo la vida social con un criterio idealista, aunque en él se encuentran elementos de una concepción materialista de la historia. Atribuía un valor singularmente elevado a las masas del pueblo, a los trabajadores y a su lucha contra la explotación.

En oposición a los nacionalistas ucranianos, que interpretaban la historia del país como un "torrente único" de una nación "sin clases", Shevchenko la entendía como la lucha de los campesinos siervos contra los terratenientes y el zar.

La liberación de Ucrania del yugo nacional era para él parte integrante de la lucha de todos los pueblos de Rusia por su emancipación social.

El poeta revolucionario era defensor decidido de la unidad combativa y la amistad entre los rusos, ucranianos y todos los pueblos oprimidos del Imperio, así como de la amistad entre los pueblos eslavos. Al mismo tiempo, luchaba contra el yugo nacional de las clases dirigentes de la Rusia zarista, calificaba al zar de "verdugo" de Ucrania y fustigaba airadamente a la autocracia, que había convertido a Bielorrusia en "un país de lamentación y llanto".

[2] Taras Shevchenko, *Obras*, en cinco tomos, t. II, Moscú, 1955, pág. 79.
[3] Ibídem, pág. 284.

Pensador clarividente y profundo, Shevchenko advertía el papel revolucionario de la ciencia y de la técnica en la vida social. De regreso del destierro, cuando navegaba por el Volga, escribía en su diario: "...En el silencio funerario de la noche, el vapor se me figura como un monstruo enorme que ruge sordamente, abierta su formidable boca y dispuesto a engullir a los terratenientes inquisidores. ¡Grande era Fulton! ¡Y grande era Watt! Vuestra joven criatura, que crece no por días, sino por horas, no tardará en devorar los látigos, tronos y coronas; los diplomáticos y terratenientes le servirán para abrir el apetito... La empresa que iniciaron en Francia los enciclopedistas la llevará a término en todo nuestro planeta vuestra criatura ingente y genial. Mi profecía se cumplirá sin duda alguna." [4]

El pensador ucraniano advertía que los grandes progresos de la industria y de la técnica conducirían en última instancia a la desaparición del régimen feudal en todos los países. Su alusión a los enciclopedistas franceses era el reconocimiento del señalado papel que las ideas avanzadas desempeñan en el desarrollo de la sociedad.

Shevchenko veía los incurables vicios de la sociedad capitalista: la riqueza en un polo y la miseria y el hambre en el otro. Las aspiraciones sociales del gran bardo de Ucrania guardaban afinidad con el socialismo utópico campesino. En el nuevo régimen social que advendría como resultado de la destrucción revolucionaria de la servidumbre, pensaba, todos los hombres serían iguales y vivirían como hermanos, poseerían los bienes en común. Escribía Shevchenko:

> ¿Hay en el mundo algo
> más alegre que la fraternidad,
> que el goce de los frutos
> de la riqueza común? [5]

La obra literaria de Shevchenko va dirigida contra las concepciones religiosas e idealistas de los defensores de la servidumbre y de los liberales nacionalistas ucranianos. Sus ideas democráticas revolucionarías guardan relación íntima con las materialistas, y en sus obras se advierte una vigorosa tendencia atea.

La naturaleza, sostiene, es eterna e infinita. Todo en ella se encuentra sometido a un proceso de cambio: lo viejo muere y lo nuevo nace. El hombre es capaz de conocer el mundo, y la fuente de ese conocimiento es la vida real.

En los poemas *Gaidamaki* y *Sueño*, en su diario y en otras obras el poeta rebate las invenciones religiosas sobre Dios, la inmortalidad del alma, la vida de ultratumba, del paraíso "en el otro mundo", etc.

En *Sueño* afirma abiertamente: "¡No hay Dios en el mundo!", "¡No, no hay paraíso!", y pide a los creyentes que despierten, que no crean a los curas ni recen:

> ...Mienten todos los dioses,
> todos los ídolos de palacios que no les pertenecen.[6]

[4] Tarás Shevchenko, *Obras*, t. V, 1956, pág. 112.
[5] Ibídem, t. I, 1955, pág. 424.
[6] Ibídem, t. II, 1955, pág. 321.

Según Shevchenko, la religión es un instrumento de la autocracia y de la casta dominante de los terratenientes feudales; sagazmente comprende los íntimos vínculos que existen entre la religión y la política del zarismo. "Lo principal en la vieja política interior moscovita es la religión ortodoxa",[7] escribe en su diario. El pensador ironiza y reprocha a Dios que se "burle" de las gentes del pueblo al "consultar en secreto a los señores sobre la manera de gobernar el mundo". También denuncia la doblez de quienes ocultan bajo la bandera de la religión sus intereses egoístas, de quienes "construyen templos sin escatimar el dinero" y al mismo tiempo "hacen correr, como el agua, la sangre de su patria..." Con toda su pasión de poeta revolucionario Shevchenko odiaba a la Iglesia, que justificaba la servidumbre, y a sus servidores. Su crítica es particularmente violenta cuando trata de la actividad antipopular de los sacerdotes católicos, de los jesuitas y del Papa, el cual, según palabras del poeta, "vende la sangre como si fuese vino" *(El hereje)*.

En las obras de Shevchenko encontramos palabras como "Dios", "santo", etc., pero son tomadas de la poesía popular y carecen de su habitual sentido religioso.

"Dios" es de ordinario en Shevchenko la justicia social tal y como la imagina la gente del pueblo. Semejante terminología, sin embargo, es una muestra de la limitación de su ateísmo.

Esa limitación es la que manejan los nacionalistas burgueses ucranianos y eclesiásticos, y últimamente el profesor burgués C. A. Manning,[8] para presentar equivocadamente a Shevchenko como un hombre de ideas religiosas.

Los reaccionarios, sin embargo, comprendían bien la tendencia revolucionaria y atea de la obra de Shevchenko. Así, por ejemplo, el archimandrita Antonio, en su protesta ante el gobernador de Kiev contra el acuerdo del Ayuntamiento de la ciudad de reunir fondos para erigir un monumento al poeta, escribe en 1911 que en sus versos hay "ateísmo, sacrilegio, negación del poder y de la ley, odio... a la Iglesia ortodoxa... a la autocracia zarista".[9]

Las concepciones de Shevchenko presentan rasgos de limitación histórica. No se consideraba, por ejemplo, materialista; bajo la influencia de la incorrecta terminología tan en boga en aquel tiempo, creía que el materialismo era equivalente a la ausencia de ideas elevadas y a un espíritu preocupado únicamente por los bienes materiales.

Las concepciones materialistas de Shevchenko encuentran su expresión más diáfana en la estética. El punto de partida del arte, según él, es lo bello en la propia naturaleza, y no la "idea de lo bello" que esgrimen los idealistas. El artista, dice, no puede rebasar el marco del medio que le circunda. Todas las tentativas de apartarse de "la naturaleza, eternamente bella", lo convierten en un "monstruo moral". Esta posición materialista era diametralmente opuesta al punto de vista del liberal ucraniano N. Kostomárov, quien afirmaba que el concepto de lo bello no deriva de la naturaleza ni de la vida del hombre, sino de la fe religiosa.

[7] Tarás Shevchenko, *Obras*, t. V, pág. 131.

[8] *Tarás Shevchenko. The Poet of Ucraine.* Selected poems. Trad. al inglés e introducción de Clarence A. Manning, Jersey City, New Jersey, 1945, págs. 55-59.

[9] *Estudios de literatura soviética*, libro IV, Kiev, 1939, pág. 157.

La belleza de la naturaleza se encuentra para Shevchenko por encima de la belleza que pudieran tener las obras de arte.

Aun defendiendo el arte realista y veraz, Shevchenko no admitía su transformación en una simple copia de la realidad. "No me refiero a un daguerrotipo que imite a la naturaleza: entonces no habría arte, no habría creación, no habría verdaderos artistas. . ." [10]

El artista ha de conocer la realidad e intervenir en la vida.

El poeta critica el idealismo y el misticismo en el arte. En su diario rebate las teorías estéticas idealistas sostenidas por el polaco Libelt, de cuya obra dice que "se nutre del idealismo alemán".[11]

Shevchenko rechaza la teoría del "arte por el arte"; quiere que el arte y la literatura se encuentren al servicio del pueblo y defiende su carácter popular, su contenido democrático. Se llamaba ostensiblemente a sí mismo poeta "de los mujiks".

Hay que cuidar mucho la forma en la obra de arte. Quería Shevchenko que el verso del poeta "penetre en el corazón fácil y profundamente", que el cuadro del pintor conservase "el vigor y la fragancia de la vida". En su calidad de pintor realista nos legó una serie de lienzos en los que representa la dura vida del pueblo y la miseria de las nacionalidades "pequeñas" oprimidas por la autocracia rusa. Como excelente grabador fue elegido miembro de la Academia de Bellas Artes de Rusia.

En su defensa de la cultura democrática, afirma la necesidad de que ésta se asiente sobre formas nacionales. "...La nación sin los rasgos específicos que la caracterizan —escribe— se parece a la comida más insípida." [12]

Shevchenko, gran poeta y pensador del pueblo ucraniano, ha adquirido fama mundial. Sus inmortales obras y sus ideas revolucionarias se dejaron sentir en el progreso de la cultura ucraniana avanzada y repercutieron sobre el movimiento de liberación de toda Rusia.

Entre los continuadores de la obra de Shevchenko en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el régimen de servidumbre había sido abolido y se desarrollaba el capitalismo, tenemos a los demócratas revolucionarios ucranianos Panás Mirni, Marko Vovchok, Serguei Podolinski, Iván Frankó, Pável Grabovski, Mijaíl Kotsiubinski, Lesia Ukrainka y otros.[13]

2. Bielorrusia y Lituania

Los bielorrusos, oprimidos durante varias centurias por los señores feudales lituanos y polacos, se reunificaron a fines del siglo XVIII con su hermano mayor, el pueblo ruso. La incorporación de Bielorrusia a Rusia los salvaba de la polonización violenta, aceleraba el desarrollo cultural y económico del país y permitía unificar las fuerzas del pueblo bielorruso con las de su poderoso hermano ruso para la lucha contra los invasores extranjeros y los opresores de su propia nación.

[10] Tarás Shevchenko, *Obras*, t. V, 1956, pág. 66.
[11] Ibídem, pág. 60.
[12] Ibídem, t. IV, 1955, pág. 7.
[13] La concepción del mundo de los demócratas revolucionarios ucranianos de los años 70-90 del siglo XIX se estudiará en el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

La incorporación de Lituania a Rusia en 1795 contribuyó objetivamente al progreso de su economía y su cultura, y salvó al pueblo lituano de caer bajo la esclavitud de la Prusia feudal de los junkers.

Los pueblos bielorruso y lituano se vieron sometidos al yugo nacional-colonial del zarismo y a la opresión social de los terratenientes y capitalistas rusos, polacos y de su propia nacionalidad. En la lucha conjunta con los trabajadores de Rusia contra esas fuerzas reaccionarias fueron forjándose las fuerzas revolucionarias de Bielorrusia y Lituania y la cultura avanzada de sus pueblos.

Desde principios del siglo XIX las fuerzas revolucionarias de una y otra se incorporan al movimiento de liberación, común a toda Rusia, contra el régimen de servidumbre y el zarismo. En 1825 los decembristas que actuaban en las unidades militares de guarnición en las regiones occidentales del país, hacen despertar los sentimientos revolucionarios entre los estudiantes e intelectuales de Bielorrusia y Lituania.

En el período anterior a la reforma de 1861 y en los años que la siguen, por toda Bielorrusia, y también en Lituania, se producen acciones espontáneas campesinas, que culminan en el levantamiento de 1863 y 1864 contra los terratenientes y el zarismo.

Cabeza visible de la lucha de los campesinos de Bielorrusia y Lituania es en este tiempo el demócrata revolucionario *Constantino Semiónovich Kalinovski* (1836-1864).

Kalinovski procedía de una familia bielorrusa de nobles poco pudientes; en 1860 terminó sus estudios en la Universidad de San Petersburgo. Sus concepciones se formaron bajo la influencia de los revolucionarios demócratas rusos, en el círculo petersburgués de revolucionarios bielorrusos y polacos que seguían las ideas de Chernishevski.

A principios de 1861 regresó a Bielorrusia, y al año siguiente, en colaboración con Valeri Vrubliov y otros, fundaba el periódico *La Verdad del Mujik*, en bielorruso, que le sirvió para propugnar la idea de la insurrección armada contra los terratenientes y la autocracia.

Comprendiendo la importancia de cualquier movimiento de liberación nacional para la lucha de la democracia contra el zarismo, Kalinovski apoyó el levantamiento polaco de 1863, y en sus reivindicaciones revolucionarias fue más allá que los nobles polacos que dirigían la insurrección, a quienes repugnaba la democracia campesina que él propugnaba. Pero Kalinovski sobrestimaba las tendencias democráticas del movimiento nacional polaco e idealizaba el pasado feudal de Polonia, en detrimento de la verdad histórica.

Kalinovski aspiraba a una solución revolucionaria del problema campesino, es decir, a la entrega de todas las tierras, sin indemnización, a los hombres del campo. A este objeto, en 1863 organizó un levantamiento campesino en Bielorrusia y Lituania. La insurrección fue aplastada y Kalinoski fue ejecutado por orden del gobierno zarista.

Kalinovski creía que Bielorrusia únicamente podría conocer un futuro feliz en la lucha revolucionaria contra el zarismo y los terratenientes y en alianza estrecha con las fuerzas revolucionarias de Rusia. Sabía distinguir bien entre la Rusia de la autocracia y de la servidumbre y la Rusia revolucionaria de Chernishevski y Herzen.

La visión que Kalinovski tiene de la sociedad se halla presidida por el

espíritu de la democracia revolucionaria. Pide la destrucción violenta del régimen de la monarquía autocrática y su sustitución por un Estado democrático y hace propaganda de una república edificada sobre los principios de la libertad y la igualdad. En ese Estado, según él lo concebía, la dirección correría a cargo de "asambleas de hombres elegidos", los tribunales serían "justicieros" y las tropas defenderían los intereses del pueblo. Aspiraba a un régimen social en el que "los mujiks no estarían jamás sujetos a ninguna prestación personal en favor de nadie y no satisfarían al Tesoro censo alguno, y en el que el pueblo sería para siempre libre y feliz." [14]

Contrariamente a los reaccionarios, que sostenían el carácter "natural" e "inmutable" del régimen de servidumbre y de la monarquía, Kalinovski mantiene un criterio progresista acerca de la historia y estima que todos los sistemas sociales existentes con anterioridad eran fenómenos transitorios. Los sociólogos reaccionarios y liberales ocultaban las contradicciones de clase de la sociedad moderna; Kalinovski, en cambio, ve la diferenciación de la sociedad en clases y comprende el carácter clasista del gobierno zarista, que permitía "al más fuerte burlarse del pobre". Al llamar a las armas a los campesinos para la conquista de la tierra y la libertad, soñaba con el establecimiento de un régimen social en el que no habría ni ricos ni pobres.

Pero las concepciones sociales de Kalinovski, demócrata campesino, eran históricamente limitadas. Con un espíritu utópico, atribuía una importancia excesiva al movimiento campesino. No podía comprender que la entrega de toda la tierra a los hombres del campo es solamente una medida democrático-burguesa, progresiva, sí, pero no socialista.

En las concepciones de Kalinovski aparecen elementos materialistas y ateos; quería modificar el régimen social existente no mediante oraciones ni súplicas a Dios, sino a través de acciones revolucionarias que abrirían amplios horizontes al progreso de la ciencia y de la instrucción y que trazarían una ancha ruta a la felicidad del pueblo. Kalinovski defendía la libertad de cultos. Pero su actitud en pro de la Iglesia unida tuvo objetivamente consecuencias negativas: no comprendía que tal Iglesia era un puente para hacer pasar a los bielorrusos de la religión ortodoxa a la católica, y que en manos de los terratenientes polacos era un instrumento de polonización de los campesinos bielorrusos.

En un ambiente de atraso y de falta de madurez de las relaciones sociales, Kalinovski no podía elevarse hasta la concepción materialista de la historia: la base del desarrollo de la sociedad estaba para él en la instrucción y la ciencia.

La labor revolucionaria de Kalinovski y su propaganda democrática, aun inspiradas por una ideología limitada, ejercieron señalada influencia sobre la evolución y el progreso del movimiento de liberación y del pensamiento social avanzado en Bielorrusia. Su influencia se advierte en la obra del escritor revolucionario *Francisco Bogushévich* (1840-1900), que tomó parte en el movimiento de 1863, y en la de otros escritores bielorrusos, que denuncian el yugo social y nacional en el período que sigue a la reforma y defienden el derecho de su pueblo a la independencia nacional y cultural.

[14] Periódico *La Verdad del Mujik*, 1882, núm. 2.

El pensamiento social progresivo de Lituania siente en la primera mitad del siglo XIX el impacto del auge del movimiento campesino espontáneo contra la opresión de los terratenientes y de las autoridades zaristas, y de la creciente oposición al clero católico, que con su espíritu reaccionario era un baluarte de los señores feudales y un defensor del zarismo.

La literatura lituana abunda en obras que combaten la servidumbre y la monarquía, como reflejo de las ideas de la revolución francesa y muy particularmente de la democracia revolucionaria rusa; esto se refiere, sobre todo, a la producción de Dionisas Poshke, Antanas Strazdas y otros escritores ilustrados y demócratas.

Las ideas político-sociales y filosóficas recibieron en Lituania un vigoroso impulso al ser denunciado el reaccionario papel que desempeñaba el clero católico. Esta labor la inicia el historiador *Simanas Daukantas* (Dóvkont) (1793-1864); procedía de una familia campesina, estudió en la Universidad de Vilna y durante quince años trabajó en San Petersburgo.

Daukantas idealizaba con espíritu romántico el pasado histórico de Lituania; no obstante, denunció el cosmopolitismo de los señores feudales lituanos y del clero católico, que iba en perjuicio de la cultura nacional y del idioma de su pueblo. En su exposición de las invasiones de las tierras lituanas por los caballeros de las órdenes Teutónica y de Livonia en los siglos XIII y XIV, condena las atrocidades entonces cometidas por los caballeros teutones contra el pueblo lituano y muestra cómo los Papas y los obispos católicos empujaban a los rapaces caballeros teutones hacia Lituania, organizaban "cruzadas" contra ella y reclutaban en toda la Europa Occidental mercenarios en ayuda del agresor. Daukantas subraya particularmente la participación directa del clero católico en las cruentas correrías de los invasores teutones.

Daukantas llevó a cabo una gran labor de educación, de carácter liberal, empero, pues consideraba posible un mejoramiento de la situación de los campesinos mediante la instrucción y la propagación de conocimientos agrícolas, y no llegó a incorporarse a la lucha contra el régimen de servidumbre.

El movimiento campesino de Lituania culminó en el levantamiento de 1863, acerca del cual Engels escribía a Marx: "El movimiento lituano es ahora lo más importante, puesto que 1) rebasa los límites de la Polonia del Congreso y 2) toman gran parte en él los campesinos, y adquiere incluso cerca de Curlandia un carácter abiertamente agrario." [15]

La insurrección campesina de 1863 estuvo dirigida en Lituania por S. Serakovski, K. Kalinovski y A. Mazkjavicius, compañeros de armas de los demócratas revolucionarios rusos. Los llamamientos de estos últimos y el *Kólokol* de Herzen eran muy difundidos en Lituania.

Dentro de la lucha de liberación del pueblo lituano corresponde uno de los primeros puestos a *Antanas Mazkjavicius* (Mazkiévich) (1826-1863); de origen campesino, estudió en el liceo de Vilna y en la Universidad de Kiev. Este antiguo sacerdote católico se puso en 1863 a la cabeza de los campesinos insurrectos. En diciembre del mismo año era capturado por las tropas zaristas, condenado por un tribunal militar y ejecutado en Kovno (Kaunas).

[15] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 1ª ed. rusa, t. XXIII, pág. 142.

Mazkjavicius era un demócrata revolucionario. Poniendo de relieve la rapiña y explotación que significaba la reforma de 1861 afirma que, como consecuencia de ella, "el pobre pueblo no ha hecho más que cambiar de amo".

La causa de la penosa situación en que se encontraba el pueblo y de sus calamidades la ve en "la opresión a que lo someten los organismos administrativos, la policía y los terratenientes",[16] es decir, que tachaba a todo el sistema zarista en su conjunto de ser enemigo del pueblo. El clero era para él un auxiliar de los terratenientes.

Mazkjavicius defendía la reivindicación de los demócratas revolucionarios de entregar "la tierra al pueblo sin diferencia de religión".[17] El único camino posible para conseguirlo, lo mismo que para poner fin al yugo de los terratenientes, era, según él, la insurrección general campesina, o lo que es lo mismo, la revolución. Estaba convencido de que "llegará un tiempo en que el pueblo se alzará unánime y conquistará su libertad". Unido a K. Kalinovski y S. Serakovski, combatió las tendencias reaccionarias de la dirección del levantamiento polaco de 1863, en manos de burgueses y nobles, que trataban de evitar la extensión del movimiento agrario a Lituania, y se opuso a sus pretensiones de restablecer Polonia según los límites de 1772, es decir, incluyendo a Lituania y Bielorrusia.

El aplastamiento de la insurrección campesina de 1863 no puso fin a la lucha de las masas trabajadoras contra la opresión social y nacional. En las obras de Juan Machis-Kekstas, Julia Zhemaite y de otros escritores democráticos de Lituania encuentra reflejo el espíritu de los hombres que se habían lanzado a la lucha contra el zarismo y los terratenientes.

Bajo la influencia de los filósofos europeos y rusos —materialistas y naturalistas— a mediados del siglo XIX comienzan a propagarse en Lituania las ideas científicas ateas. A las prédicas de la Iglesia católica, los pensadores avanzados lituanos oponen la divulgación de los conocimientos históricos y de las ciencias naturales.

3. Georgia

La incorporación de Georgia a Rusia, que se produce al comienzo mismo del siglo XIX, además de salvar al pueblo georgiano del peligro de ser esclavizado y aniquilado por sus vecinos Turquía y Persia, estados despóticos feudales sumidos en el mayor de los atrasos, creó las condiciones para la unificación de las tierras georgianas y para un más rápido progreso de su economía y su cultura nacional.

En el primer cuarto del siglo XIX se inicia ya la incorporación de las fuerzas del movimiento de liberación de Georgia al movimiento revolucionario de toda Rusia para la lucha contra el enemigo común, que era el zarismo, y tiene lugar un fecundo intercambio de ideas entre los pueblos georgiano y ruso; increméntase la influencia del pensamiento social ruso progresivo sobre los investigadores de Georgia.

En el segundo cuarto del siglo XIX, contra la ideología religiosa y feudal dominante en Georgia se levanta toda una pléyade de pensadores en

[16] *Revista de Rusia Occidental*, t. IV, lib. XII, Vilna, 1866, pág. 263.
[17] *Archivo de historia*, t. I, Moscú-Leningrado, 1936, pág. 91.

cuyas concepciones encontraba reflejo la lucha y el espíritu de las fuerzas antifeudales de la sociedad (sector avanzado de la nobleza, las capas democráticas de los intelectuales burgueses y pequeñoburgueses y los campesinos, que posteriormente se rebelan contra los señores feudales).

A principios de este período sobresale la figura de *Salomón Ivánovich Dodashvili* (1805-1836), más conocido con el nombre de Dodáev-Magarski. Dodashvili, que procedía de un medio plebeyo, se aproximó a los decembristas en sus años de estudiante de la Universidad de San Petersburgo. Pertenecen a su pluma trabajos sobre filosofía, lógica, retórica, historia y literatura.

Dodashvili era un pensador ilustrado; combatía el régimen social del feudalismo y la ideología religiosa dominante, criticaba la división feudal en estamentos, y hacía ver la oposición en que se encontraban los intereses de los príncipes y nobles respecto de los del pueblo. "Hemos de decir abiertamente —escribe— que la fuerza y la importancia de los hombres no vienen determinados por el estamento a que pertenecen o la situación que ocupan, sino por sus conocimientos, por su cultura." [18]

Estas convicciones de Dodashvili se combinan en él con conceptos idealistas sobre la sociedad. La condición decisiva del desarrollo social la veía equivocadamente en la instrucción del pueblo.

El pensador georgiano habla con cariño de la cultura rusa de vanguardia, a la que augura un gran futuro, y se refiere a la necesidad de dar a conocer en Georgia las mejores realizaciones del pensamiento ruso. De entre los científicos y escritores rusos mostraba su predilección por Lomonósov, al que consideraba un pensador inmortal.

Dodashvili combate la escolástica medieval, en la que ve una sierva de la teología, y muestra su gran aprecio por la filosofía materialista de Bacon y Gassendi. La filosofía escolástica, dice, es un estéril intento de demostrar los principios de la teología con ayuda de ingeniosas construcciones lógicas. Un gran mérito de Bacon es la lucha que mantiene contra la escolástica y su afirmación de que los objetos que nos rodean son la fuente del conocimiento humano, y de que el pensamiento procede del material que proporcionan las impresiones sensibles. Ahora bien, a pesar de estas tendencias materialistas, Dodashvili no llega al materalismo, y en sus principales concepciones filosóficas se mantiene, en términos generales, dentro del campo idealista.

A partir de 1860 la figura central de los mejores representantes del pensamiento político-social y filosófico de Georgia es *Iliá Grigórievich Chavchavadze* (1837-1907), fundador de la moderna literatura georgiana y de su lenguaje. Estudió en la Universidad de San Petersburgo. En este tiempo, bajo la influencia de Chernishevski y de otros demócratas revolucionarios rusos, se forma su concepción del mundo. "Por esto tenemos razón para afirmar —dice— que a todos nosotros nos ha formado la literatura rusa, todos nosotros hemos tomado sus conclusiones para fundamentar nuestros pensamientos, y el campo de nuestra actividad social lo hemos elegido de acuerdo con esas conclusiones." [19]

[18] "Documentos sobre la historia de Georgia y del Cáucaso", Tbilisi, 1945, página 112 (en georgiano).

[19] I. Chavchavadze, *Obras completas*. t. VIII, Tbilisi, 1928, pág. 285 (en georgiano).

De regreso a Georgia, Chavchavadze trabajó para incorporar a los intelectuales democráticos avanzados a la lucha contra la servidumbre y la autocracia. En 1863 funda la revista *Sakartvelos Moambe* (El Noticiero de Georgia), en la que, entre otros, publica sus trabajos literarios y políticos, así como traducciones de Belinski y Dobroliúbov.

Chavchavadze era por aquel entonces enemigo de la servidumbre y de la autocracia y defensor de las radicales transformaciones democráticas de la sociedad.

> ¡No, no debe la suerte del pueblo
> encontrarse en manos de los príncipes! [20]

proclama en 1860. Reclamaba la concesión de tierra a los campesinos a título gratuito y condenaba violentamente, como falsa y nociva, la idea liberal de una posible conciliación de los intereses del señor y del siervo.

En los años 60-70 consideraba que la emancipación social y nacional únicamente podía ser alcanzada por la vía revolucionaria; la liberación de los trabajadores del despotismo significaba para él la gran empresa histórica de la sociedad. Escribía así:

> Eres hijo del trabajo y sobre tus hombros
> pesa el yugo de crueles injusticias.
> El trabajo en la tierra fue esclavizado,
> pero el tiempo es llegado, y las pesadas cadenas
> saltan y se rompen, y por doquier,
> prestos a la venganza, los esclavos se levantan.
> La emancipación del honrado trabajo:
> Tal es la tarea de nuestro siglo...[21]

En filosofía Chavchavadze era materialista. En su crítica de las concepciones idealistas subjetivas de los poetas románticos reaccionarios escribe que la naturaleza no existe para ellos como realidad independiente del hombre, y no pasa de ser una representación humana imaginaria.

La naturaleza es, pues, objetiva y primaria; la conciencia, como fenómeno secundario, es producto de la realidad material. La conciencia no tiene existencia propia e independiente y es expresión del mundo objetivo, "aquello que investiga y en lo que toma cuerpo la vida".

Chavchavadze rechaza el agnosticismo y explica la posibilidad de conocer la realidad objetiva y sus leyes. "La propia vida engendra sus leyes. Lo único que hace falta es conocer éstas, sacarlas a la luz y, en la medida de lo posible, allanarles el camino para que nada estorbe su vigencia." [22]

El conocimiento, la ciencia y el arte tienen su origen en las necesidades de la vida. "La vida es la raíz, y el arte y la ciencia el tallo", afirmaba Chavchavadze. Al mismo tiempo hace ver la influencia inversa de la ciencia y el arte sobre la vida.

Chavchavadze combate a los ideólogos reaccionarios, que defendían la noción metafísica del estancamiento y el reposo, y mantiene la idea dialéctica del movimiento y el desarrollo universales; únicamente hay vida

[20] I. Chavchavadze, *Obras escogidas*, Moscú, 1950, pág. 88.
[21] Ibidem, pág. 63.
[22] I. Chavchavadze, *Obras completas*, t. III, 1953, págs. 66-67 (en georgiano).

allí donde existen movimiento y desarrollo. "El movimiento y sólo el movimiento... da al mundo vida y fuerza..." [23]

El pensador georgiano refuta los dogmas morales de la religión y de la filosofía escolástica, y señala el carácter histórico de todos los conocimientos y nociones del hombre. Pide que la ciencia y el arte desciendan de sus nebulosas esferas, se acerquen al mundo real que nos rodea y den respuesta a los candentes problemas que plantea la vida.

"La ciencia y el arte —escribe— son para nosotros un medio que permite mejorar la vida... A la una y al otro les pedimos el pan nuestro de cada día, un pan cocido por la vida y apto para ser consumido por los que tienen hambre. La ciencia, con las verdades por ella descubiertas, ha de ayudarnos a dar respuesta a todos los problemas candentes... Y al arte le pedimos que, como un espejo, refleje la vida, que con su pluma hechicera nos represente a nosotros mismos vivos, tal como somos, a fin de que podamos ver todos nuestros vicios y virtudes." [24]

En algunos de sus trabajos Chavchavadze se aproxima a la comprensión científica del papel del pueblo en la historia. Así, al criticar las obras escritas con un espíritu feudal clerical, dice que *Kartlis tsjovreba* (Vida de Kartli, o de Georgia) "no es una historia del pueblo, sino de los reyes; el pueblo, como personaje de la historia, queda en la sombra. Como si para conocer la historia del pueblo fuera suficiente saber la historia de los reyes".[25]

Eso no significa que, en muchos aspectos, Chavchavadze considere el proceso histórico con un criterio idealista. La ciencia y la instrucción eran para él la fuerza motriz del devenir humano.

Más tarde, hacia 1880, cuando el capitalismo se abre camino en Georgia, Chavchavadze abandona la democracia revolucionaria, se sitúa en el campo del liberalismo y defiende la idea del "renacimiento nacional" mediante la "reconciliación" de los estamentos, o sea por medio de la colaboración pacífica de las clases.

Hacia 1865 destaca la labor de propaganda de las ideas de la democracia revolucionaria que lleva a cabo el publicista y crítico literario georgiano *Niko Yákovlevich Nikoladze* (1843-1928).

Nikoladze colaboró en la prensa revolucionaria rusa, en el *Kólokol* de Herzen y en *Otéchestvennie zapiski*. En los años 1864-1865, hallándose en el extranjero, inició la publicación de las obras de Chernishevski, por el que sentía gran admiración, y escribió el prefacio para el primer tomo. Según testimonio de los contemporáneos, afirmaba que ningún país había dado un hombre del talento de Chernishevski.

Nikoladze denunció el carácter antipopular de la reforma "campesina" decretada por el gobierno zarista; pedía la entrega en plena propiedad de toda la tierra a quienes la trabajaban, la abolición de la explotación del hombre por el hombre, la concesión al pueblo del derecho a la instrucción, la libertad de prensa, etc.

La base de todas estas transformaciones la veía Nikoladze en la explotación comunal de la tierra, circunstancia que revela claramente el carác-

[23] I. Chavchavadze, *Relatos y cuentos*, Moscú, 1937, pág. 18.
[24] I. Chavchavadze, *Obras completas*, t. III, págs. 68-69 (en georgiano).
[25] Ibídem, t. V, 1927, pág. 201 (en georgiano).

ter utópico de sus concepciones. El trabajo en común era para él la norma de organización de toda actividad productiva en general. Estos elementos débiles y utópicos, que toma de la doctrina de Chernishevski, le impiden elevarse hasta la combativa democracia revolucionaria de su maestro.

De vuelta a Georgia, desde 1869 hasta 1880 aproximadamente, Nikoladze se muestra como socialista utópico, demócrata y materialista. Pero a partir de la última fecha se va apartando del socialismo utópico para incorporarse al liberalismo burgués.

Además de I. Chavchavadze y de N. Nikoladze, las concepciones democráticas y materialistas son mantenidas en Georgia, a mediados de siglo XIX, entre otros, por los excelentes escritores realistas A. Tsereteli y G. Tsereteli.

4. Azerbaidján

En la primera mitad y a mediados del siglo XIX en Azerbaidján impera el régimen feudal, aunque sus contradicciones se van acentuando y llevan ya a su desintegración. A la explotación y al despotismo feudales se enfrentan en aquel tiempo los campesinos oprimidos y los intelectuales más avanzados.

Después de su incorporación a Rusia, la cultura y el pensamiento social de Azerbaidján comienzan a progresar bajo la favorable influencia del movimiento ruso de liberación, en lucha contra la política colonizadora del zarismo.

La figura más eminente de Azerbaidján en el campo político-social y filosófico es a mediados de siglo *Mirza Fatali Ajúndov* (1812-1878), materialista y ateo, educador y demócrata, fundador de la dramaturgia azerbaidjana, muy sometido al influjo de la cultura rusa y de las ideas del movimiento ruso de liberación.

Las concepciones político-sociales de Ajúndov son de un carácter democrático. Manifiéstase contra las instituciones feudales, contra el despotismo y los opresores del pueblo, y propugna la democratización de la vida social y la emancipación de la mujer. "Aspiramos —escribía— a levantar la bandera de la libertad y la justicia y a proporcionar al pueblo la posibilidad de construir tranquilamente su vida, de ir hacia la prosperidad y de alcanzar una existencia acomodada." [26]

Ajúndov no tenía, empero, una clara visión de los medios que emanciparían al pueblo del despotismo y la opresión. Cifraba sus esperanzas en la propagación de la cultura y en la implantación de una constitución y de otras leyes democráticas; creía necesario el derrocamiento de la autocracia, pero no opinaba lo mismo en cuanto a las transformaciones radicales y revolucionarias de la sociedad.

Ajúndov era enemigo de la reacción musulmana y de la ideología del panislamismo. Si los pueblos de Oriente amasen la libertad, escribía, forzosamente sentirían repugnancia hacia los déspotas turcos y persas.

Ajúndov denuncia enérgicamente el funesto papel de los colonizadores ingleses en el destino de los pueblos orientales. "Todo el mundo conoce —escribe— cómo tratan los ingleses a la población de la India. ¿Acaso

[26] M. F. Ajúndov, *Obras filosóficas escogidas*, Bakú, 1953, pág. 281.

Inglaterra, poseedora de una civilización y que se rige por normas constitucionales, trata al pueblo hindú mejor que los déspotas? Si comparamos a éstos con los ingleses, resultan infinitamente mejores."[27]

En filosofía, Ajúndov era materialista. Entre las obras que sobre esta materia escribe se encuentran *Tres cartas del príncipe indio Kemal-ud-Dovle al príncipe persa Jelal-ud-Dovle y respuestas de éste a las mismas*, *Crítica de Ek-Kelme* y *Respuesta al filósofo Hume*, en las cuales expone sus concepciones materialistas. La materia es para él la base de todo lo existente. La sustancia material "...no necesita en su origen de ningún otro ser y es un ser único, completo, poderoso, perfecto y absoluto, la fuente de la infinidad de variadas partículas que componen el Universo..."[28] La materia, añade, se encuentra en estado de constante movimiento y sometida a infinitas modificaciones.

Ajúndov consideraba que en la naturaleza existen leyes objetivas, en virtud de las cuales se producen todos los fenómenos. En su *Respuesta al filósofo Hume* investiga el problema de la causalidad y sostiene un punto de vista materialista, afirmando la existencia objetiva de una relación causal entre los fenómenos de la propia naturaleza. Refuta enérgicamente las concepciones idealistas de los teólogos y señala el absurdo que significa postular la existencia de una "primera causa" anterior al mundo material.

El espacio y el tiempo, según Ajúndov, tiene existencia objetiva y son atributos de la materia, formas de su existencia. "...El universo —escribe— es un ser único, poderoso y perfecto, no tuvo principio ni tendrá fin; ha sido, es y será...; el tiempo es también uno de sus atributos, lo mismo que el espacio. Tanto el tiempo como el espacio son atributos de dicho ser."[29]

En la teoría del conocimiento, Ajúndov parte del hecho de que la sensación es resultado de la acción del mundo material sobre los órganos sensoriales del hombre; las sensaciones son la base del conocimiento.

Ajúndov critica las creencias religiosas, y particularmente el Islam. "Todas las religiones —afirma— no son para mí otra cosa que una podrida ficción."[30] También combate la idea del Dios creador. El universo, dice, no necesita de causas externas para existir, él mismo es creador y creación; y Dios es una invención de los hombres. Pero Ajúndov no llegó a aplicar el materialismo a la comprensión de los fenómenos de la vida social. Así, por ejemplo, el origen de la religión lo atribuye a la ignorancia de los hombres, que son engañados por el clero.

Las concepciones estéticas de Ajúndov se forman bajo la influencia directa de los demócratas revolucionarios rusos. Considera el arte como un reflejo de la realidad, que ha de contribuir a la transformación de la vida y ponerse al servicio de la liberación de las masas populares. La literatura ha de reflejar verazmente la vida, denunciar a los opresores y, a la vez, crear imágenes de héroes abnegados que luchen por la felicidad del pueblo.

[27] M. F. Ajúndov, *Obras completas*, t. III, Bakú, 1938, pág. 160 (en azerbaidjano).
[28] M. F. Ajúndov, *Obras filosóficas escogidas*, pág. 179.
[29] Ibídem, pág. 107.
[30] M. F. Ajúndov, *Obras completas*, t. III, pág. 62 (en azerbaidjano).

Ajúndov ejerció benéfica influencia sobre los pensadores avanzados de su tiempo y de generaciones posteriores en Azerbaidján y otros países de Oriente.

5. Armenia

A comienzos del siglo XIX, Armenia se hallaba dividida, parte en poder de Persia y parte en el de Turquía, sometida al yugo feroz del sultán y del shah. El pueblo era objeto de una implacable explotación feudal y de persecuciones nacionales y religiosas, que a menudo terminaban en grandes matanzas de armenios.

Después de la guerra ruso-persa de 1826 a 1828 la Armenia Oriental se vio incorporada a Rusia. Y aunque el zarismo practicaba una política de colonización, el hecho tuvo gran valor progresivo: salvaba al pueblo de la Armenia Oriental de la amenaza de una destrucción física, contribuía al desarrollo de las relaciones capitalistas —que eran la base económica para la formación de la nación armenia— y condujo al establecimiento de estrechas relaciones con la cultura rusa avanzada.

El pensamiento social progresivo, en aquellas condiciones de desintegración de las relaciones feudales y de incremento de la lucha de clases, tal como ocurría en Armenia en la primera mitad del siglo XIX, era expresión de los intereses vitales de los campesinos, los artesanos y demás población trabajadora. Combatía no sólo la opresión colonial, sino también a los explotadores "propios": a los señores feudales armenios, al clero y a la burguesía armenia, que, temerosos del empuje de las masas populares, se aproximaban a las altas esferas de la sociedad feudal y eran fieles al zarismo.

Entre los mejores representantes del pensamiento político-social y filosófico avanzado de Armenia en la primera mitad del siglo XIX se encuentra *Jachatur Abovián* (1805-1848), demócrata, fundador de la nueva literatura armenia y autor de la novela *Heridas de Armenia.*

La crítica de las relaciones feudales de servidumbre le enfrentó con la ideología entonces imperante. Y aunque no llegó a superar plenamente las concepciones idealistas (la causa primera del mundo la veía en Dios), sus ideas quebrantaron la autoridad de los dogmas religiosos y prepararon el terreno para los avances del materialismo y del ateísmo en Armenia. Siempre procuraba fijar la atención del pueblo en los asuntos "terrenos" y con manifiesta ironía hablaba del "otro" mundo. "¡Ay del pueblo —dice— que abandona lo natural y sigue lo sobrenatural!"

Abovián se acerca a la noción materialista de que la materia es eterna e indestructible. Para él era un axioma la existencia objetiva del mundo y la posibilidad de conocerlo.

Las ideas de Abovián sobre la unidad del cuerpo y del alma y de la imposibilidad del alma sin un cuerpo que la sustente contradecíanse con los dogmas religiosos, que afirman la inmortalidad del alma y la existencia de otra vida. A las concepciones escolásticas religiosas y a las invenciones clericales acerca del "otro" mundo oponía Abovián sus llamamientos al estudio de la naturaleza, cuyas leyes habían de ser conocidas para pensar y obrar en bien de los hombres.

Abovián se mantuvo dentro de la concepción idealista de la historia; la ilustración era, según él, el motor que impulsa los avances de la sociedad. Eso no quita para que expresara pensamientos que iban contra las ideas religiosas en vigor. Este pensador demócrata e ilustrado negaba, por ejemplo, la concepción mística que ve la historia como la realización de los designios predeterminados por Dios, y estaba profundamente convencido de que los propios hombres hacen su historia, aunque no tuviese una idea científica de las bases materiales de la vida social. A las concepciones religiosas feudales sobre la moral, entonces imperantes, opone Abovián sus ideas éticas que niegan la no resistencia al mal, tal como lo predican los cristianos, y que consideran legítimo y justo el empleo de la violencia cuando se trata de alcanzar fines justos.

Desde mediados del siglo XIX las fuerzas progresistas de Armenia mantienen una enérgica lucha contra la reacción clerical-feudal, a la que también critican algunos adeptos del liberalismo armenio naciente. En este tiempo el portavoz de las aspiraciones de la burguesía armenia es Stepanos Nazarián, quien se enfrenta a la Iglesia feudal, defiende el nuevo lenguaje literario armenio, repudiado por los elementos feudales clericales, y reclama la propagación de los conocimientos científicos. Nazarián sostenía la necesidad de robustecer los vínculos políticos, económicos y culturales entre Armenia y Rusia.

Paralelamente, al igual que otros ideólogos de la burguesía armenia, oponíase a la lucha contra la autocracia y a la acción revolucionaria de los campesinos contra el régimen de la gran propiedad territorial. Nazarián era en filosofía idealista y partidario del evolucionismo vulgar.

En *Mikael Lázarievich Nalbandián* (1829-1866), demócrata revolucionario y filósofo materialista, tenemos a un luchador eminente contra la reacción clerical feudal y a un crítico del liberalismo burgués armenio de mediados del siglo XIX.

En su obra, Nalbandián se hace eco de la creciente protesta de las masas oprimidas de Armenia, y en primer término de los campesinos, contra el yugo social y nacional. Bajo la influencia de las ideas revolucionarias de Herzen y Chernishevski, se convierte en un convencido y activo miembro del movimiento democrático revolucionario de toda Rusia. Detenido en 1862, después de tres años de reclusión en la fortaleza de Pedro y Pablo es desterrado a Kamishin, donde muere en 1866.

A la pluma de Nalbandián pertenece el opúsculo *Dos renglones* (1861), en el que ponía en la picota al clero y a la burguesía de Armenia por su actividad contraria al pueblo. También es de él *La agricultura como buen camino* (1862), obra en la que expone sus ideas económico-sociales. En la cárcel escribió algunos trabajos, entre los que se encuentra un estudio filosófico titulado *Hegel y su tiempo* (1863).

Desde las páginas de la revista armenia *Yusisapaíl* (La Aurora Boreal), que editaba S. Nazarián, difunde Nalbandián las ideas democráticas revolucionarias. Estaba convencido de que la emancipación del pueblo del yugo social y nacional era imposible sin una lucha revolucionaria y, lo mismo que Chernishevski, lo llama a empuñar el hacha. Según él, luchar por la felicidad de su pueblo "...es el verdadero sentido y fin de nuestra vida. Y para conseguirlo no nos detendremos ni ante la cárcel ni ante el destierro, y a su servicio pondremos no sólo la palabra y la pluma, sino

también el arma y la sangre, si llega la ocasión de empuñar las armas y verter la sangre por la libertad que hemos proclamado hasta ahora".[31]

En defensa de los intereses de clase de las masas trabajadoras, Nalbandián critica al liberalismo burgués, que trataba de apartarlas de la lucha revolucionaria contra los explotadores y el zarismo. Revela también la esencia de clase de las prédicas que hacían los liberales en favor de la "paz" y la "fraternidad" entre todos los armenios, cualquiera que fuese la clase a que pertenecieran. Partidario como era de la igualdad de derechos de los pueblos, combate las lucubraciones chovinistas y racistas y el cosmopolitismo, que considera como "una filosofía mísera y deplorable".

Nalbandián condena las falsas afirmaciones de los colonizadores sobre su papel "civilizador" en Asia. Escuelas de esa "civilización", decía, son "...las cárceles; los educadores son los policías y gendarmes; los libros de la vida son las cadenas; la escuela superior de perfeccionamiento moral es el destierro, y las «puertas de la vida eterna», la picota, la horca y el cadalso".[32]

El problema fundamental de la filosofía encuentra en él, en líneas generales, una solución materialista: lo primero es la materia; el espíritu, la conciencia, deriva de ella. Han pasado los tiempos, afirma, en que la imaginación humana, envuelta en la bruma, trataba de crear el universo de la nada. Tras de superar sus equivocaciones deístas, llega a la conclusión de que la materia es eterna e indestructible y la causa de su propia existencia y desarrollo.

La razón humana, dice Nalbandián, apoyada en la experiencia, es capaz de conocer fielmente la realidad. El hombre extrae todos sus conocimientos del mundo material que le rodea. Las ideas y representaciones humanas son el reflejo de los fenómenos de la naturaleza y de la vida social.

Nalbandián es un adversario decidido de la filosofía escolástica e idealista que se basa en la especulación abstracta. Cada sistema filosófico es para él un producto del desarrollo histórico. En el sistema idealista de Hegel no veía la coronación del pensamiento filosófico, como afirmaban los hegelianos, sino la doctrina filosófica de "estamentos" ya caducos.

La filosofía no es para Nalbadián un fin en sí, sino un instrumento en la lucha por la liberación del pueblo. Su misión primordial es la de buscar los medios y caminos capaces de mejorar las condiciones de vida de las gentes. "El hombre carece de albergue, no tiene pan, está desnudo y descalzo... Encontrar una vía sencilla y natural, buscar medios razonables, verdaderamente humanos, para que el hombre adquiera un albergue, tenga pan, cubra sus desnudeces y satisfaga las necesidades naturales: tal es la esencia de la filosofía."[33]

La historia y las ciencias naturales son el manantial auténtico y la sólida base de la filosofía. "Estudia la historia, estudia la naturaleza, estudia al hombre, investiga la sociedad, sus leyes y los fenómenos de la vida humana, conoce sus necesidades y los medios para dar satisfacción a éstas..."[34]

[31] M. Nalbandián, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, Moscú, 1954, página 371.
[32] Ibídem, pág. 344.
[33] Ibídem, pág. 460.
[34] Ibídem, pág. 461.

Nalbandián defiende la idea dialéctica del desarrollo. La naturaleza, según él, se halla en constante movimiento; el mundo orgánico procede del inorgánico. Era un adepto apasionado de la doctrina cosmogónica de Kant y Laplace y de la teoría de la evolución de Darwin.

La vida social es para Nalbandián un proceso de lucha eterna entre las fuerzas avanzadas y las reaccionarias, en la que debe vencer lo nuevo, lo progresivo. "Lo nuevo —escribe—, a través de la lucha, debe izar su bandera sobre las ruinas de lo viejo." Nalbandián niega la posibilidad de conciliación de las fuerzas antagónicas y no comprende el deseo de establecer la paz entre ellas. "La lucha es resultado del movimiento, y el movimiento es la vida." [35]

Considerando el atraso económico en que Armenia se encontraba, se comprende que Nalbandián no pudiese llegar a una interpretación materialista de la historia. Comenzaba, sin embargo, a advertir el papel del factor económico en la vida de la sociedad y llegó a la conclusión de que "...es imposible renovar las bases de la nación armenia, infundirle vigor y fuerza, mientras la nación, el pueblo, necesite el pan de cada día, mientras no se haya resuelto para él el problema económico".[36]

La labor de Abovián y Nalbandián en el campo social y en la literatura, con las ideas democráticas y filosóficas que la inspiraban, tuvieron intensa repercusión sobre el movimiento de liberación y la cultura progresista del pueblo armenio durante toda la segunda mitad del siglo XIX.

6. Asia Central y Kazajstán

El Asia Central y Kazajstán permanecen durante casi todo el siglo XIX sin salir de la fase de las relaciones feudales. Las masas del pueblo hallábanse agobiadas bajo el yugo de la explotación feudal y del despotismo y bajo el peso de desmesurados impuestos y cargas. Las constantes disensiones intestinas, las supervivencias de la esclavitud (la trata de esclavos), el aislamiento feudal y la falta de derechos de los trabajadores repercutían con las consecuencias más funestas sobre la vida social de Asia Central y Kazajstán.

El atraso económico, político y cultural de estos países se acentuaba por el predominio de la religión musulmana. El Islam y sus diversas instituciones reglamentaban y controlaban las relaciones personales, familiares, sociales y jurídicas y perseguían toda manifestación científica.

La incorporación de Kazajstán y de Asia Central a Rusia eliminó el peligro de que estos países fueran conquistados por el Oriente feudal y la amenaza de que se convirtieran en colonias de la Inglaterra burguesa. Si bien cayeron bajo la dependencia colonial del zarismo, su incorporación a Rusia tuvo para ellos consecuencias favorables, al contribuir un tanto al desarrollo de su vida económica (comercio, vías de comunicación, etc.) y al dar a conocer a cierta parte de la población la cultura rusa. Lo principal de esta incorporación es que la lucha de liberación de los pueblos de Kazajstán y Asia Central se funde con el movimiento revolucionario de toda Rusia.

[35] M. Nalbandián, *Obras completas*, t. II, Ereván, 1940, pág. 262 (en armenio).
[36] M. Nalbandián, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, pág. 426.

El zarismo mantenía en Asia Central y Kazajstán una severísima política de opresión nacional.

Las clases explotadoras —los señores feudales, la burguesía naciente y el clero musulmán, lo mismo que el gobierno zarista— trataban de apartar a los pueblos oprimidos de la lucha revolucionaria y de mantenerlos alejados de los trabajadores de Rusia y de su cultura avanzada. Entre los recursos de que se valían para esto se hallaban el fanatismo religioso y las disidencias entre las distintas nacionalidades, con lo cual envenenaban la conciencia de las masas.

En Asia Central y Kazajstán estallan a veces levantamientos espontáneos del pueblo contra los colonizadores zaristas, los janes, los bekis y los beys. Estas acciones, aisladas y dispersas, carecían de dirección y de objetivos políticos concretos y eran reprimidas severamente, pero, aun con todo, despertaban en las masas oprimidas los deseos de lucha y debilitaban los soportes del régimen de explotación.

En este ambiente de acciones espontáneas de los trabajadores (campesinos, pastores, artesanos, etc.) y de lucha contra las concepciones imperantes feudales y religiosas, y también contra la ideología de los nacionalistas burgueses, entonces en sus inicios, es como aparece el penamiento social y filosófico progresivo de los pueblos de Asia Central y de Kazajstán.

En Kazajstán, la primera gran figura que se nos ofrece en este terreno es *Chokán Chinguísovich Valijánov* (1835-1865), hombre de ciencia y pensador ilustrado y demócrata.

Valijánov era partidario decidido del acercamiento y amistad de los kazajos con el pueblo ruso, con un claro concepto del valor progresivo de la incorporación de su país a Rusia.

Durante su estancia en San Petersburgo, en 1861, Valijánov visitó a Chernishevski. Posteriormente había de escribir acerca de esa entrevista: "¡Qué hombre más extraordinario es este Chernishevski y qué bien comprende la vida, no solamente de los rusos! Después de la conversación con él me he afirmado definitivamente en la idea de que sin Rusia estamos perdidos, de que la vida sin los rusos es una vida sin ilustración, de despotismo y tinieblas, de que sin los rusos somos sólo Asia y no podemos ser otra cosa. Chernishevski es amigo nuestro."

Las ideas político-sociales de Valijánov se hallan expuestas en *Apuntes sobre la reforma judicial entre los kirguises del Departamento de Siberia*, *Ensayos de Jungaria* y en sus cartas a sus amigos rusos. Sus concepciones filosóficas quedan recogidas en el artículo *Huellas de la hechicería entre los kirguises*,[37] en *Apuntes sobre la hechicería*, *Los tengueres* y en alguna otra obra.

Valijánov, defensor como era de los intereses del pueblo, de los trabajadores pastores, y de la supresión de la arbitrariedad de los gobernantes feudales, comprendía que "los intereses de los nobles y ricos, incluso en las sociedades muy civilizadas, son a menudo hostiles a los intereses de la masa, de la mayoría".[38]

Por su modo de concebir la vida social, Valijánov era idealista. El papel decisivo dentro de la sociedad atribuíalo al factor espiritual, suponiendo

[37] En aquel tiempo a los kazajos se les llamaba también kirguises. *Red.*
[38] Ch. Ch. Valijánov, *Artículos. Correspondencia*, Alma-Ata, 1947, pág. 41.

equivocadamente que sólo con ayuda de la ciencia y de la instrucción se podría modificar el régimen existente y seguir por la ruta del progreso. Valijánov concedía excesiva importancia al papel del medio geográfico en la vida de la sociedad; según él, el carácter de las ideas y costumbres de los hombres viene determinado por el medio exterior, por las condiciones sociales y naturales (geográficas); los impulsos y motivos humanos obedecen, ante todo, a las condiciones de este medio, del clima y del suelo.

Los fenómenos de la naturaleza los explicaba con un materialismo elemental. No admitía la existencia de una fuerza sobrenatural, de un "creador" de la naturaleza; es el hombre, decía, quien ha creado a los dioses. "La naturaleza y el hombre, la vida y la muerte fueron objetos de la más grande admiración... El hombre, en su infancia, fue llevado a la adoración del sol, la luna y las estrellas, y de todo lo *infinito, eterno y diverso* a lo que nosotros damos el nombre de naturaleza o universo." [39]

Valijánov critica la religión; también en Europa, dice, "el predominio del espíritu teológico ha tenido para el desarrollo del pueblo las consecuencias más calamitosas".[40] En la religión musulmana veía un factor que divide al pueblo y hace retroceder a la sociedad.

En la segunda mitad del siglo XIX, la obra de Valijánov encuentra continuación en Ibrai Altinsarin y en el eminente poeta y pensador Abai Kunanbáev.

En Tadjikistán, en la segunda mitad del siglo XIX sobresale *Ajmad Majdum* (1827-1897), al que se conoce con su seudónimo de *Ajmad Donish* (Conocimiento).

El conocimiento de la vida y la cultura del pueblo ruso confirmó a Ajmad Donish el atraso del sistema económico y social de Bujara y le indujo a buscar las vías para superarlo. El instrumento principal del progreso era, según él, la instrucción, la incorporación a los adelantos de la ciencia y la cultura; en el tercer cuarto del siglo XIX consideraba erróneamente que el secular atraso de Bujara podía ser vencido mediante reformas llevadas a cabo desde arriba, por el gobierno del emirato.

El proyecto de reforma propuesto por Donish al emirato tendía a la conversión de éste en una monarquía constitucional ilustrada, abandonando el régimen de despotismo feudal. Ni el emir ni los señores feudales, eclesiásticos y laicos, se comprende, quisieron saber nada de eso. Así fue como Donish comenzó a abandonar sus ilusiones reformistas. Posteriormente, en uno de los apartados de su libro *Acontecimientos singulares* afirma que ni la riqueza ni el poder pueden considerarse legítimos, puesto que son resultado de la violencia y del despojo ejercidos por los fuertes sobre los débiles. Estos, sigue Ajmad Donish, habrán de buscar la restauración de sus derechos en larga y cruenta lucha, ya que los fuertes no renunciarán jamás de buen grado a lo que es fruto de la rapiña.

En su *Breve historia de los emires mangui de la noble Bujara*, escrita poco antes de su muerte, Donish llega a la conclusión de que era inevitable la caída de los opresores, personificados para él en el sistema de gobierno del emirato de Bujara. "Estos señores —escribe— a los que ahora llamamos «Su excelencia el emir» y «Señor visir» se parecen a los ani-

[39] Ch. Ch. Valijánov, *Artículos. Correspondencia*, Alma-Ata, 1947, pág. 16 (el subrayado es nuestro. *Red.*)
[40] Ibídem, pág. 102.

males, son incluso más despreciables aún... A cada hora se ve varias veces que su caída es inevitable. Nadie ha de someterse a sus órdenes, ni puede ser considerado por ello como un rebelde, puesto que el emirato se contradice con la justicia." [41]

En filosofía, Ajmad Donish, aunque no logra desprenderse de las concepciones idealistas, expresa una serie de ideas materialistas elementales, progresivas para su tiempo si tomamos en consideración las condiciones en que Bujara se desenvolvía. Contrariamente a la doctrina oficial del Islam, afirma la posibilidad de conocer el mundo, y a título de ejemplo acude a la predicción de los eclipses de sol. Donish combatía la predestinación islámica, según la cual Dios tiene marcada de antemano la suerte de cada ser vivo, por lo que todos han de aceptar mansamente lo que les impone el destino.

La concepción del mundo de Ajmad Donish, a pesar de sus limitaciones históricas, significaba un progreso y dejó sentir su influjo en la cultura de los tadzjikos y de otros pueblos de Asia Central.

En Turkmenia, las tradiciones progresistas del eminente pensador Majtumkuli son continuadas en la primera mitad del siglo XIX por los poetas Kemine y Zelini, que condenan la injusticia social y denuncian al clero musulmán.

Algo más tarde, en la segunda mitad del siglo, los pensadores kazajos Ibrai Altinsarin y Abai Kunanbáev, los escritores uzbekos Mukimi y Furkat y los bardos kirguises Toktogul Satilgánov y Togokol Moldo, se hacen eco en sus producciones del sentir de los campesinos, artesanos y demás capas de la población trabajadora y salen en su defensa. En su protesta contra el sistema feudal y el predominio del Islam, que respaldaba las viejas relaciones semifeudales y era enemigo de la ciencia y de la cultura, los pensadores avanzados de Kazajstán y Asia Central se muestran como adalides del progreso.

7. Letonia y Estonia

La incorporación de Letonia y Estonia a Rusia en el siglo XVIII representa un factor progresivo en la historia de los pueblos del Báltico. Ello creaba las condiciones para un desarrollo más rápido de las fuerzas productivas y de la cultura en estos países, para la culminación del proceso de formación de las naciones letona y estoniana, y los salvaba de la amenaza de ser absorbidos por la Prusia militarista.

La cultura avanzada y el pensamiento social de vanguardia de los pueblos del Báltico se desarrollan en la primera mitad y a mediados del siglo XIX en lucha abierta contra la política de colonización del zarismo y el yugo de los terratenientes —en especial de los barones alemanes— y contra las concepciones religiosas. Los pensadores democráticos de Letonia y Estonia se hacen eco, a partir de mediados de siglo, del auge del movimiento campesino; éste se combina con el movimiento de liberación nacional contra el zarismo y los barones alemanes, que se veían sostenidos por el clero católico y luterano.

[41] *Breve historia de los emires mangui de la noble Bujara.* Manuscrito, copia de 1935, pág. 255 (en tadjiko).

Más tarde, el movimiento revolucionario se desarrolla en Letonia y Estonia en relación estrecha con el movimiento revolucionario de toda Rusia.

Letonia. Un papel importante en el pensamiento social del pueblo letón desempeña, en los años 50 y 60 del siglo XIX, el filósofo y economista *Juris Alunans* (1832-1864), crítico de las relaciones feudales y de la ideología feudal. Fue uno de los fundadores y primeros directores del *Peterburgas Avizes*, periódico que comenzó a publicarse en letón, en 1862. Mantenía una tendencia liberal y en 1865, a instancias de los barones alemanes, fue prohibido por las autoridades zaristas.

En 1867 apareció la edición póstuma de *Economía nacional*, obra a la que Alunans no llegó a dar remate y en la que sometía a crítica el sistema feudal de servidumbre imperante en los países del Báltico.

Alunans sotenía una interpretación materialista de la naturaleza: el mundo es material e infinito y se desarrolla en virtud de sus propias leyes internas. "El materialismo —decía— es la doctrina según la cual todas las cosas y las transformaciones que se operan en la naturaleza y en el conocimiento tienen por causa los cambios y movimientos de las más pequeñas partículas o átomos de que las cosas se componen, sin que sean necesarias fuerzas inmateriales para la transformación de los objetos corporales. Por eso el materialismo niega la existencia de un espíritu incorpóreo encargado de regir el mundo." [42]

Aunque la concepción materialista que Alunans tiene del mundo es mecanicista en sus rasgos generales, en ella se advierten algunos elementos de una dialéctica espontánea. "Todo el espacio infinito por el que giran y se mueven el sol y las estrellas —escribe— no es un vacío, sino que se encuentra lleno de partículas corpóreas, de las que surgen los mundos y a las cuales vuelven cuando esos mundos se destruyen." [43]

El hombre, según Alunans, no es más que una parte del Universo infinito; en el sistema universal no hay un lugar para Dios. En su propaganda de un conocimiento científico de la naturaleza, Alunans combate enérgicamente las supersticiones. "Los milagros —afirma— son las criaturas favoritas de la religión..., sin milagros la religión no puede existir. Por consiguiente, la religión y las supersticiones marchan juntas por un mismo camino." [44]

La religión era para Alunans un instrumento de las clases dominantes. "Desde el principio mismo los sacerdotes enseñaron que quien se encuentra más cerca de Dios no debe trabajar... Conforme se iba perfeccionando el servicio a Dios, más crecían los honores de que gozaban los sacerdotes y más aumentaban las riquezas de éstos." [45]

Ahora bien, Alunans no alcanza a comprender las raíces de clase de la religión ni las vías reales para superarla. Era idealista en la interpretación de los fenómenos sociales y entendía que la religión es consecuencia de la ignorancia y del engaño de las masas, suponiendo equivocadamente que sólo la instrucción podría eliminar entre los hombres los prejuicios religiosos. A diferencia de la burguesía liberal letona, Alunans simpatiza-

[42] Suplemento del *Peterburgas Avizes* (La Gaceta de Petersburgo), 1862, página 7.
[43] J. Alunans, *Raksti* (Obras), t. II, Riga, 1931, pág. 182.
[44] Ibídem, pág. 205.
[45] Ibídem, pág. 73.

ba con el movimiento espontáneo de los campesinos contra los barones alemanes.

Otro pensador progresista de Letonia en el siglo XIX es *Gaspar Biezbardis* (Bezbard) (1806-1886). Sus artículos *Qué puede conocer el alma* y *Qué debe saber el campesino* (1862) son los primeros trabajos filosóficos escritos en lengua letona. *Peterburgas Avizes*, que los había publicado, fue acusada de materialismo y ateísmo y de rebelión contra el régimen existente, siendo prohibida por algún tiempo. En 1863, coincidiendo con las revueltas campesinas, Biezbardis fue expulsado de Letonia.

Biezbardis admitía la posibilidad del conocimiento del mundo por el hombre y se manifestó contra el idealismo de Kant y Hegel. Rasgo común entre uno y otro, afirma, es su errónea interpretación de los fenómenos de la naturaleza; para Kant no son sino el reflejo deformado de algo que no estamos en condiciones de comprender (las "cosas en sí"); para Hegel son el reflejo de una imaginaria "idea absoluta".

La base del conocimiento humano está para Biezbardis en los datos que proporcionan los sentidos. El conocimiento es un proceso por el cual el mundo objetivo se refleja en la mente de los hombres. Pero el pensador letón no pudo resolver de un modo materialista consecuente el problema de la relación entre la conciencia y el ser, y siempre vaciló entre el materialismo y el idealismo. A menudo descendía hasta el hilozoísmo y dotaba a toda la materia de la capacidad de sentir. En su visión de los fenómenos sociales, Biezbardis era idealista, lo mismo que Alunans.

En sus obras mantiene la idea dialéctica del desarrollo progresivo de la naturaleza y de la sociedad. "...Está claro —escribe— que todo cambia con el tiempo... Lo que hoy admitimos como perfecto, más tarde será rechazado. Lo que hoy brilla como una estrella, mañana se convertirá en ceniza."[46]

Más tarde, en el último cuarto del siglo XIX, cuando el capitalismo avanza y se produce un auge del movimiento obrero, la lucha ideológica iniciada por estos demócratas contra el sistema feudal y las violencias de los barones alemanes, contra la religión y el idealismo, halla continuación en la "Nueva Corriente" democrático-burguesa, y singularmente en la obra de los demócratas revolucionarios E. Veidenbaums y J. Rainis.[47]

Estonia. Uno de los promotores del pensamiento social avanzado en Estonia a mediados del siglo XIX es el escritor *Federico Reinhold Kreutzwald* (1803-1882), a quien corresponde el gran mérito de haber reunido definitivamente y preparado para la imprenta la epopeya popular estoniana *Kalevipoeg*.

Kreutzwald calificaba sus concepciones de "filosofía natural", oponiéndolas al "punto de vista teológico". Razonaba como materialista y estimaba que la naturaleza existe desde siempre y ha de ser explicada partiendo de ella misma. En la naturaleza y en la sociedad se producen un movimiento y un progreso constantes, que tienen por origen el choque de fuerzas opuestas.

Continuando las tradiciones del materialismo de los siglos XVII y XVIII, Kreutzwald se opone a la teoría idealista de las "ideas innatas". El alma

[46] *Peterburgas Avizes*, 1862, núm. 4. Suplemento, pág. 35.

[47] La concepción del mundo de E. Veidenbaums, J. Rainis y otros pensadores letones serán examinadas en el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

humana, al nacer, es "una tabla rasa en la que posteriormente puede ser escrito todo lo que se quiera".[48]

Kreutzwald no era, empero, un materialista consecuente y se inclinaba hacia el teísmo. Admitía que el movimiento debe de tener algún fin y esto le llevó a la conclusión de que existe un ser sobrenatural o Dios, que trazó en un principio las leyes de la naturaleza y no interviene ya en la marcha de las cosas.

Como pensador ilustrado, adversario de la servidumbre, sostiene que el sistema social de su tiempo "hace ya mucho que se hizo antinatural", que la "organización específica" de los países bálticos se acercaba a su desaparición en un proceso tanto más rápido cuanto más se trataba de "tapar los agujeros de sus paredes con las piedras desprendidas del medievo". Los nobles del Báltico eran para él obtusos reaccionarios y en los eclesiásticos veía a los enemigos principales de la cultura.

Una gran figura del pensamiento político-social y filosófico avanzado de Estonia en los años 60 y 70 del siglo XIX es *Carlos Roberto Jakobson* (1841-1882), cuyas ideas toman definitivamente cuerpo durante su estancia en San Petersburgo, de 1863 a 1871, como profesor de liceo. En 1878 comenzó a publicar el periódico *Sakala*, donde somete a crítica la organización feudal y las ideas reaccionarias de los terratenientes y ganaderos.

Jakobson se esforzaba por arrancar las masas campesinas de la influencia de la Iglesia, en la que veía un baluarte de la reacción feudal. La misión que se marca consiste en "quebrantar por todos los medios el respeto a los eclesiásticos, que en todos los sitios son una peste del género humano, cosa que, sin embargo, no se quiere comprender".[49]

Por sus concepciones filosóficas Jakobson era materialista y ateo. No ponía en duda la existencia de leyes objetivas de la naturaleza. "Nada ocurre contra la ley de la naturaleza, que la mayor parte de la gente denomina «voluntad de Dios»",[50] escribía.

En su concepción del mundo hay elementos de una dialéctica espontánea. Así, un estímulo para el desarrollo de la sociedad lo veía en la lucha de las fuerzas contradictorias: "La lucha... se produce siempre y por doquier, no sólo entre estados y naciones, sino también y más aún entre estamentos y sociedades. Y así ha de ocurrir en este mundo, puesto que sólo a través de ello es como surge la vida." [51]

Jakobson no rebasó nunca los límites de la Ilustración ni llegó a comprender la democracia revolucionaria. A fines del siglo XIX las tradiciones ilustradas y democráticas de él y de Kreutzwald y su defensa de las concepciones materialistas son continuadas en Estonia por los demócratas revolucionarios, que se aproximan ya al socialismo científico; entre estos últimos sobresale E. Vilde, de cuya concepción del mundo nos ocuparemos en el tomo III.

[48] W. R. Ristmets (tr. R. Kreutzwald). Sippelgas (La Hormiga), t. II, Tartu, 1861, pág. 13.

[49] Carta de I. Keler del 4 de octubre de 1877. Archivo del Museo Literario "F. R. Kreutzwald" de la Acad. de Ciencias de la República de Estonia.

[50] Carta de Lidia Koidula, del 22 de febrero de 1870.

[51] K. R. Jacobson, *Adelante*... Viliandi, 1876, págs. 3 y 4. Archivo del Museo Literario "F. R. Kreutzwald", de la Acad. de Ciencias de la República de Estonia, t. LIX, parte 1, pág. 4 (en estonio).

8. Moldavia

En Moldavia (parte de la cual —Besarabia— es incorporada a Rusia en 1812) la cultura y el pensamiento social se desenvuelven en relación estrecha con el movimiento de liberación y con la cultura avanzada del pueblo ruso. Sobre la cultura y el pensamiento social se deja sentir el influjo de los decembristas y de A. S. Pushkin, y, en un terreno estrictamente científico, el de V. V. Dokucháev, I. I. Méchnikov y otros investigadores rusos.

El pensamiento social y la cultura del pueblo moldavo se desenvuelven también bajo la influencia directa y orgánica de Rumania, con cuyo pueblo guardaba grandes afinidades, tanto más que la cultura moldava no tiene asiento únicamente en Besarabia, sino también en el principado que pasa a formar parte de la Rumania independiente; por tanto, muchas de las figuras de la cultura moldava son, a la vez, valores representativos de la cultura rumana.

En las corrientes avanzadas del pensamiento social de Moldavia, incluyendo a la filosofía, repercute la lucha de clases que allí se desarrolla en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, y singularmente la lucha de los campesinos contra los terratenientes y la autocracia zarista.

Entre los representantes más destacados del pensamiento político-social y filosófico avanzado de Moldavia en la primera mitad del siglo XIX se encuentra el escritor y demócrata revolucionario *Alecu Russo* (1819-1859). Procedía de una familia de boyardos de Besarabia, tomó parte en los acontecimientos revolucionarios de 1848 en Transilvania y desempeñó un activo papel en la vida cultural rumana.

El estudio de la historia de los pueblos moldavo y rumano le llevó a la conclusión de que el factor decisivo en ella era la lucha de los campesinos contra los boyardos, lucha en la cual se reflejaba la pugna de estos grupos sociales. En su obra pone de manifiesto el enfrentamiento de los intereses del pueblo y de la "alta sociedad" y combate a los boyardos y a sus servidores.

Russo defendía la vía revolucionaria de desarrollo de la sociedad y sustentaba el principio dialéctico de la lucha entre lo viejo y lo nuevo. "Lo mismo que en cualquier país que marcha hacia su renacimiento —escribía—, hay en el nuestro dos principios que mantienen entre sí una lucha sorda, pero enorme y constante entre lo viejo y lo nuevo, entre lo caduco y senil y la innovación audaz y plena de vida y energías; es una lucha a muerte entre lo viejo y lo nuevo en la que la difícil victoria corresponderá a este último."[52]

Russo llama al pueblo a la resistencia activa contra los opresores. La justicia social, dice, será establecida mediante una terrible tempestad, por medio de la revolución; y los sufrimientos de los hombres, las maldiciones de las pobres viudas y las lágrimas de los huérfanos darán lugar al duro castigo, que habrá de recaer sobre los opresores.

Condena violentamente las guerras de conquista y hace ver que "los pueblos se miran con hostilidad y odio y combaten incesantemente entre

[52] A. Russo, *Opere alece* (Obras escogidas), Kishinev, pág. 77 (en moldavo).

sí con el deseo de debilitar al fuerte y de engullirse al débil, aunque todo esto no redunda en beneficio de los propios pueblos, sino en provecho de los opresores de la tierra".[53]

También critica Russo la literatura carente de ideas y pide de ella que se haga eco a las demandas de su tiempo, que se nutra con las aspiraciones y pensamientos recogidos en el folklore, que es el "archivo del pueblo". Russo contribuyó con sus obras al desarrollo de la literatura y del pensamiento social avanzado en Moldavia y Rumania.

En *Jorge Asaki* (1788-1869) tenemos a un apasionado paladín de la ciencia y la Ilustración de Moldavia y del Principado Moldavo, que había de formar parte de Rumania, en el segundo y tercer cuarto del siglo XIX. Investigador y publicista, Asaki muestra los íntimos vínculos que unen históricamente a Moldavia y Rusia y pugna por la aproximación de ambos pueblos. En su prefacio a la *Historia del Imperio Ruso*, de I. Kaidánov, traducida y editada por él en moldavo, afirma que "Rusia ha ocupado uno de los primeros puestos entre las potencias europeas y, sometiendo el severo clima de sus extensiones sin fin, las ha convertido en un foco de la cultura y del arte."[54]

Asaki desplegó una intensa actividad en el campo de la enseñanza, fundó escuelas moldavas y pugnó por el estudio de las ciencias naturales. En 1835, con su activa colaboración, inauguróse en Jassi la Academia que más tarde, en 1856, había de convertirse en Universidad.

Siendo como era un pensador ilustrado, Asaki no hacía en sus obras una crítica dura de las contradicciones sociales; mantenía el erróneo criterio de que la propagación de la cultura mejoraría las costumbres y suavizaría las contradicciones dentro de la sociedad.

Otro notable pensador y hombre de ciencia moldavo de la primera mitad del siglo XIX es *Jacobo Chijac* (1800-1888), autor de una *Historia natural* aparecida en 1837 en moldavo. Chijac era un materialista espontáneo y veía en el conocimiento de la naturaleza "la base sobre la que se asientan todas las demás ciencias y artes".[55] Del nivel a que se encuentran esos conocimientos depende, según él, el progreso de toda la cultura espiritual de un pueblo. En su obra encontramos ideas interesantes, aunque no consecuentes, acerca de las diferencias que separan al hombre del mundo animal. "El hombre —escribía— se distingue de los demás seres vivos por sus caracteres espirituales y físicos, los cuales, por lo demás, son producto de la educación. La posición erecta al andar, el empleo de las manos, la lengua y la inteligencia lo separan del resto de los animales."[56]

Las ideas político-sociales y filosóficas avanzadas encuentran también reflejo en la obra de A. Hasden, I. Kreanga y otros escritores moldavos.

•

El proceso de desintegración, crisis y caída del régimen feudal de la servidumbre del Imperio Ruso en el siglo XIX trae consigo un incremento

[53] A. Russo, *Opere alece* (Obras escogidas), Kishinev, pág. 174.
[54] *Historia del Imperio Ruso*, por el consejero de Estado y caballero Iván Kaidánov, trad. al moldavo de G. Asaki, Eshi, 1832 (prefacio).
[55] J. Chijac, *Historia natural*, 1937, pág. 1.
[56] Ibidem, pág. 16.

de la lucha de clases de los campesinos contra el yugo de los terratenientes. Esa lucha se combina con los movimientos de liberación nacional de las nacionalidades no rusas contra el zarismo. La protesta y las acciones de las fuerzas antifeudales de la sociedad contra el doble yugo de régimen terrateniente y monárquico encuentran reflejo en la lucha de las corrientes progresistas del pensamiento político-social y filosófico de los pueblos que ahora constituyen la U.R.S.S., en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, contra la ideología reaccionaria, feudal y religiosa. De las tendencias ilustradas y antifeudales deriva la orientación del pensamiento social más avanzada del período histórico anterior al proletariado —la democrático-revolucionaria—, que expresaba los intereses y aspiraciones de los campesinos. Esta orientación del pensamiento social, que se apoyaba en la filosofía materialista, combate a mediados del siglo XIX a la ideología reaccionaria y feudal de la clase terrateniente en el poder. La democracia revolucionaria comienza a manifestarse también contra las tendencias reformistas y liberales, que se hacían eco del sentir y el pensar de la burguesía nacional, en vías de formación, y de cierta parte de la nobleza, partidaria de la vía capitalista de desarrollo.

Todo esto echa por tierra la antimarxista teoría burguesa nacional de la "corriente única", según la cual el progreso de la cultura de los pueblos y de su pensamiento social se produce por vía pacífica, sin lucha de clases y de partidos.

Las acciones de las masas explotadas y oprimidas contra las clases explotadoras dominantes de Rusia en el siglo XIX son, en última instancia, la base social de la lucha de las concepciones materialistas y ateas contra el idealismo, la religión y las supersticiones.

El estudio del pensamiento político-social y filosófico avanzado de los pueblos de la U.R.S.S. en el siglo XIX demuestra que sus figuras más representativas, entregadas a la defensa de las clases trabajadoras, no cifraban sus esperanzas en reyes, legisladores o ideólogos, sino en la transformación revolucionaria de la sociedad por los esfuerzos unificados de las masas trabajadoras tanto de Rusia como de los otros pueblos sojuzgados por el zarismo. Esto significaba un rudo golpe para las reaccionarias invenciones nacionalistas de que los pueblos oprimidos de Rusia habían conocido su "edad de oro" en tiempos lejanos, en la época del alto feudalismo, y no podían hacerse ilusiones respecto de un futuro mejor.

Las ideas materialistas en filosofía, las concepciones revolucionarias sobre la sociedad y las tesis estéticas de los mejores pensadores de los pueblos integrantes hoy de la U.R.S.S. se desarrollan en el siglo XIX en estrecho contacto, y a menudo bajo la influencia directa de los hombres de ciencia y escritores rusos avanzados, en particular de quienes se hallaban incorporados al movimiento ruso de liberación: primero de los revolucionarios nobles y más tarde de los demócratas revolucionarios. Al mismo tiempo, los pensadores de aquellos pueblos estudiaban atentamente con espíritu crítico los mejores logros del pensamiento político-social y filosófico de los pueblos del Occidente europeo, en particular las doctrinas materialistas de los siglos XVIII y XIX, la dialéctica de Hegel y las teorías del socialismo utópico.

La historia del pensamiento social avanzado de todos los pueblos de la Rusia zarista en la primera mitad y a mediados del siglo XIX da un mentís

a las reaccionarias "teorías" cosmopolitas según las cuales la luz de la cultura y de la instrucción llegó a Ucrania, Bielorrusia, países del Báltico, Georgia, Armenia y demás pueblos que ahora forman parte de la U.R.S.S. sólo desde Occidente, por lo que los avances culturales de dichos pueblos se deben a la influencia exclusiva del Occidente europeo feudal y burgués.

La historia echa también por tierra las concepciones nacionalistas y panislamistas acerca de que la cultura de los pueblos de Asia Central, de Kazajstán, Azerbaidján y otros pueblos orientales ahora integrantes de la U.R.S.S. tuvo por origen la doctrina musulmana y únicamente se desarrolló bajo la influencia de la cultura religiosa y feudal de los estados despóticos de Oriente.

La historia demuestra irrefutablemente que después de la incorporación de los pueblos no rusos a Rusia sus tendencias progresistas avanzan en contacto íntimo y en comunidad ideológica con la cultura avanzada rusa, aunque también hacen suyas las realizaciones culturales de otros pueblos, tanto de Oriente como de Occidente.

Las grandes conquistas culturales del pueblo ruso a lo largo de los siglos XVIII y XIX, conquistas vinculadas a los nombres de Lomonósov y Radíschev, de Pushkin y de Gógol, de Belinski y de Herzen, de Chernishevski y de Dobroliúbov, de Nekrásov y de Saltikov-Schedrín, conviértense en patrimonio de los mejores pensadores y de las figuras más representativas de la ciencia y del arte en todos los pueblos que actualmente constituyen la U.R.S.S.; esos hombres, venciendo la oposición del zarismo, trabajaron para llevar a las masas populares los avances de la cultura rusa.

En la concepción del mundo y en la obra de los pensadores a que antes nos hemos referido, así como en las ideas y en la obra de los ilustrados demócratas tártaros Kaium Nasiri y Habdulla Tuai, del científico buriato Dorzhi Banzárov, del poeta revolucionario osetio Kosta Hetagúrov y de muchos pensadores progresistas de otros pueblos de Rusia encontramos pensamientos afines a la ideología de la democracia revolucionaria rusa.

CAPITULO VI

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA AVANZADAS EN LOS PAISES DE EUROPA ORIENTAL DURANTE EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE FORMACION DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS

(Primera mitad y mediados del siglo XIX)

Una aportación muy considerable y específica al progreso del pensamiento filosófico, singularmente en lo que se refiere a la sociología y a la estética, es la que proporcionan los pueblos de la Europa Oriental, que en la primera mitad del siglo XIX se encontraban, en su mayoría, en la fase de transición del feudalismo al capitalismo.

En la primera mitad de esta centuria la mayoría de los países eslavos occidentales y meridionales (Polonia, Bulgaria, Eslovaquia, Servia, Croacia, Eslovenia, Montenegro, etc.), así como los demás países de Europa Oriental (Hungría, Rumania), estaban aún bajo el predominio de las relaciones feudales basadas en la servidumbre. El capitalismo se hallaba en sus comienzos. Los checos se encontraban más avanzados que los demás pueblos eslavos en la vía del capitalismo industrial; económicamente estaban más desarrollados que el Imperio Austriaco, que los oprimía, pero incluso entre ellos se daban vigorosas supervivencias del feudalismo.

En los países de Europa Oriental se desarrollaba un poderoso movimiento de liberación nacional, que se manifestaba, ante todo, en la lucha de las masas trabajadoras, y principalmente de los campesinos de las naciones oprimidas contra los señores feudales de las naciones dominantes. A su vez, los señores feudales de aquéllas se fundían cada vez más con los medios dirigentes de los estados opresores.

Las fuerzas principales del movimiento de liberación nacional en dichos países eran los campesinos y los artesanos; tomaban parte en él ciertas capas de la nobleza, y en particular los nobles poco acaudalados (por ejemplo, la *szlachta* en Polonia) y los grupos avanzados de la burguesía nacional, singularmente de la pequeña y media, y también de la intelectualidad burguesa que se había ido formando. Una buena parte de la burguesía nacional, movida por sus intereses de clase, trataba de acomodarse al sistema que implantaban las clases dominantes de los Estados opresores. Ante el temor al movimiento revolucionario, la gran burguesía se inclinaba a menudo hacia la alianza con los señores feudales de su propio país y con las clases dirigentes de los estados opresores, a fin de hacer frente a su propio pueblo.

La lucha de los campesinos y de las arruinadas capas bajas de la ciudad por su liberación social y nacional, en los países del Este de Europa, sirve de base a la ideología democrática revolucionaria.

La cultura y el pensamiento social avanzado de los pueblos europeos orientales, y en particular de los eslavos, durante la primera mitad del siglo XIX se desenvuelve bajo el signo del intercambio cultural entre esos pueblos. La cultura avanzada y el pensamiento social del pueblo ruso servían de ejemplo que alentaba a los pueblos eslavos en su lucha por la emancipación social y nacional. Al intercambio cultural entre ellos contribuían la comunidad de origen y de destinos históricos y la afinidad de sus culturas y de sus lenguas.

El pensamiento político social y filosófico progresivo de los pueblos del Este de Europa hace suyas con un espíritu crítico las mejores ideas de los filósofos occidentales, en particular el materialismo de los siglos XVII y XVIII, las ideas materialistas de las ciencias naturales, la dialéctica de Hegel y el socialismo utópico. Tiene gran importancia para el progreso del pensamiento filosófico y político-social, sobre todo entre los eslavos occidentales y meridionales, el ascendiente de la ideología democrática revolucionaria y de la filosofía materialista de los pensadores rusos de los años 40-60 del siglo XIX.

Dentro de cada uno de los países de Europa Oriental el desarrollo del pensamiento filosófico y la pugna de sus tendencias avanzadas contra las reaccionarias presenta sus características, en consonancia con las condiciones sociales de la vida en cada uno de ellos, con las peculiaridades concretas en que se desenvuelve la lucha de clases y con los factores específicos de su cultura.

1. Polonia

A comienzos del siglo XIX se ahonda en Polonia la crisis del régimen feudal, se agudizan las contradicciones de clase entre los campesinos y los terratenientes. A consecuencia de las reformas implantadas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en todas las regiones propiamente polacas había sido abolida la dependencia personal de los campesinos, pero toda la tierra seguía estando en poder de los señores.

Los campesinos, privados como estaban de tierra y de derechos políticos, se hallaban como antes, aprisionados por las tenazas de la prestación personal. Y los propietarios, acomodándose a las necesidades de la economía capitalista en desarrollo, los expulsaban a menudo de sus parcelas con objeto de dedicarlas a la cría de ganado lanar o a cultivos industriales.

La desintegración de las relaciones feudales provoca una constante agitación entre los campesinos y conduce a una crisis revolucionaria.

A principios de siglo prosigue el reparto de Polonia por las monarquías feudales vecinas: la Rusia zarista, Prusia y Austria. Al venirse abajo el Ducado pelele de Varsovia, creado por Napoleón sirviendo los fines de su política exterior, el Congreso de Viena pone en manos de Rusia parte de Polonia con la ciudad de Varsovia; Poznan y otras tierras occidentales polacas quedan en poder de Prusia, mientras que la parte meridional del país y la Ucrania Occidental se convierten en patrimonio de Austria.

En el siglo XIX el movimiento de liberación nacional adquiere en Polonia proporciones muy considerables. La causa de esto se debía a que los polacos fueron sojuzgados y divididos en un momento en que habían entrado ya en el proceso de formación como nación. Los repartos de Polonia no podían detener este proceso, aunque lo frenaron un tanto.

"Consecuencia ya del primer reparto de Polonia —decían Marx y Engels— fue la alianza, completamente natural... de la *szlachta*, de los burgueses de las ciudades y de parte de los campesinos tanto contra los opresores extranjeros como contra la gran aristocracia del país."[1] Marx, Engels y Lenin han señalado el carácter progresivo que para toda Europa tuvo la lucha del pueblo polaco por su liberación nacional a mediados del siglo XIX, puesto que quebrantaba los soportes de la Santa Alianza, el principal baluarte de la reacción europea.

El campo del movimiento de liberación nacional de Polonia no podía por menos de presentar fisuras: la *szlachta*, ante la amenaza que representaba la amplia incorporación del pueblo, en los momentos decisivos prefería hacer las paces con el zarismo y con las monarquías austriaca y prusiana antes de atraer a la lucha a las grandes masas campesinas. En estas condiciones, la burguesía polaca, en formación, ocupaba ambiguas posiciones liberales, aunque algunos de sus intelectuales tomasen parte en el movimiento de liberación nacional.

De la parte más radical de las capas arruinadas de la *szlachta* salen los revolucionarios nobles. Los elementos plebeyos urbanos y los campesino constituían el ala izquierda del movimiento de liberación, que da impulso a la orientación democrática revolucionaria del pensamiento social polaco.

Los revolucionarios más consecuentes comprendían que la creación de una Polonia libre e independiente únicamente sería posible si el movimiento de liberación nacional se apoyaba en un levantamiento antifeudal del pueblo. Advertían que la lucha por la libertad de su patria había de fundirse con la lucha de los rusos, ucranianos, bielorrusos y otros pueblos contra la autocracia zarista y el feudalismo.

Entre los movimientos de liberación ruso y polaco existían ya vínculos estrechos desde la época de los decembristas, los cuales tuvieron contactos con la Sociedad Patriótica polaca. Las tradiciones revolucionarias de los decembristas y la obra de Pushkin, que venían a refrendar las ideas de la Francia del siglo XVIII, se dejan sentir en la ideología de los elementos revolucionarios que toman parte en el levantamiento de 1830-1831 y en el pensamiento del gran poeta polaco Adam Mickiewicz.

La cultura y el pensamiento social avanzados de Polonia, con sus gloriosas tradiciones nacionales, hacen suyos con espíritu crítico los avances del pensamiento occidental europeo y asimilan las progresivas ideas de los pensadores revolucionarios rusos. Fue muy sensible el influjo de Herzen y de Chernishevski sobre el ala izquierda del partido de los "rojos" en la insurrección polaca de 1863-1864. Los dirigentes de esta ala (Sierakowski, Dombrowski y otros) mantenían estrechas relaciones con Chernishevski y sus compañeros de lucha, y formaban parte de los círculos juveniles revo-

[1] C. Marx y F. Engels, *Debates sobre la cuestión polaca en Francfort*. En *Obras completas*, t. VI, pág. 383.

lucionarios de Rusia. En la insurrección de 1863 la solidaridad de los pueblos polaco y ruso en la lucha contra la autocracia y los terratenientes quedó sellada con la sangre de los revolucionarios rusos que acudieron abnegadamente en defensa de los rebeldes polacos.

En filosofía, los ideólogos de la tendencia revolucionaria son materialistas y critican al catolicismo, que se hallaba al servicio de la reacción aristocrática-terrateniente. Los pensadores revolucionarios más consecuentes combaten las teorías místicas del mesianismo, que los liberales noble-burgueses hacían pasar como "filosofía nacional" de los polacos. Desde este punto de vista mesiánico, Polonia era el "Cristo de los pueblos", llamado a redimir con sus sufrimientos los "pecados" de la humanidad y de conducir a todos a la "tierra prometida".

Hacia 1820 aparecen en Polonia algunas sociedades secretas de revolucionarios nobles. Sus programas políticos y sus concepciones filosóficas eran oscuros y vagos. Su propósito era el de llevar el país a la lucha de liberación nacional, pero se encontraban apartadas del pueblo.

En 1830-1831, dentro del Reino Polaco, es decir, en la parte del país que se encontraba sojuzgada por el zarismo, estalló un levantamiento que, según palabras de Engels, "no fue ni revolución nacional (pues excluía a tres cuartos de Polonia) ni revolución social o política; nada cambió en la situación interior del pueblo; fue una revolución conservadora".[2]

El movimiento de 1830-1831 fue obra principalmente de la *szlachta,* que temía los avances de la actividad revolucionaria de los campesinos. Estos no recibieron tierra y no prestaron su concurso a la insurrección. Con todo y con ello, el levantamiento dio nuevas alas al movimiento de liberación en Polonia. Los elementos revolucionarios de la *szlachta* (Lelewel, Krempowiecki, Worcell, etc.) exaltaron en el curso de la insurrección la heroica iniciativa de los decembristas y proclamaron la consigna de la unidad con los revolucionarios rusos ("Por nuestra libertad y la vuestra").

Un papel importante en el desarrollo del pensamiento social avanzado de Polonia en los años 30-40 del siglo XIX desempeña el gran historiador y político *Joaquín Lelewel* (1786-1861), cuya labor en la revolución de 1830-1831 fue muy favorablemente comentada por Engels. "...En el seno de esta revolución conservadora —dice— apareció un hombre que criticaba violentamente la estrechez de miras de la clase dirigente y que propuso medidas realmente revolucionarias, cuyo atrevimiento intimidó a la Dieta aristocrática. Al llamar a las armas a toda la vieja Polonia, convirtiendo así la guerra por la independencia de Polonia en una guerra europea, al conceder derechos civiles a los judíos y a los campesinos, al dotar a estos últimos de tierra, al restablecer Polonia sobre la base de la democracia y la igualdad, buscaba la identificación de los intereses de todos los pueblos con las tareas del pueblo polaco."[3]

Lelewel miraba con gran simpatía el programa de Herzen sobre la cuestión nacional. Una vez y otra llamó a la alianza fraternal de los revolucionarios rusos y polacos. Durante el levantamiento de 1830-1831 hizo

[2] C. Marx y F. Engels, *Discursos sobre la cuestión polaca* (22 de febrero de 1948). En *Obras completas,* t. V, pág. 265.
[3] Ibídem.

ante la Dieta su famosa declaración: "Nosotros, los polacos, no admitimos siquiera la idea de que el pueblo ruso pueda desear nuestra caída... La culpable de nuestra caída es la camarilla del palacio imperial, que no cesa de oprimiros a vosotros, los rusos, y de manteneros sujetos a la esclavitud de la servidumbre." [4]

En sus trabajos de los años 30 y 40, Lelewel, independientemente de los historiadores burgueses de Francia en el período de la Restauración, llega a la conclusión que la clave para comprender la historia polaca ha de buscarse en la lucha de clases, y concretamente en la lucha de los propietarios feudales y de los campesinos oprimidos. "La humanidad se divide en dos grupos: un grupo es activo en perjuicio del segundo, al que aprovecha y explota... El cúmulo de acontecimientos sucedidos en las tierras eslavas, que hasta ahora eran dibujados de distinta manera, encuentran fácil explicación en la lucha de la clase alta con los campesinos." [5] Y Lelewel, a diferencia de los historiadores franceses, encuentra completamente lógica la lucha que los obreros europeos habían iniciado contra la "aristocracia burguesa".

Refiriéndose a la historia polaca, Lelewel expone la acertada idea de que a la época de la sociedad de clases precedió en el país otra de posesión comunal de la tierra.

Marx tenía en gran estima las investigaciones históricas de Lelewel. "Con sus detenidos estudios de las condiciones económicas que habían convertido a los campesinos polacos de libres en siervos, el viejo Lelewel hizo mucho más para explicar la esclavización de su patria que todo un tropel de escritores cuyo único bagaje se reduce simplemente a las injurias que vierten sobre Rusia." [6]

Para Lelewel, la historia no es el caleidoscopio de golpes de Estado y de rebeliones de la *szlachta*, sino la vida de las masas populares. Acerca de la lucha de Bogdán Jmelnitski contra los señores polacos escribía así: "La revuelta cosaca es una insurrección del pueblo... Puesto en pie por los llamamientos de los cosacos y en lucha junto con ellos por una causa común, el pueblo se hizo activo. He ahí un espectáculo de los que pocas veces se dan en la historia, un bello y asombroso espectáculo." [7] Consideraba Lelewel que el Estado polaco había sido llevado a la ruina por la política interior de explotación de los terratenientes, una política criminal que había encontrado todo el apoyo del clero católico y de los jesuitas.

Estas conclusiones antifeudales proporcionaban una base teórica al movimiento revolucionario de liberación de Polonia, aunque Lelewel no llevó la idea de la lucha de clases hasta el reconocimiento de la necesidad de la revolución campesina.

Las concepciones sociológicas de Lelewel ostentan aún un carácter idealista. Diferenciaba las clases no por su relación respecto de los medios de producción, sino por su posición jurídica o por su cultura espiritual. En

[4] J. Lelewel, *Polonia, su historia y sus hechos*. t. XX, Poznan, 1865, pág. 66 (en polaco).

[5] Ibídem, t. III, pág. 49.

[6] C. Marx, *Mazzini y Napoleón*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XI, parte 1, pág. 508.

[7] *Obras escogidas de los pensadores progresistas polacos*, t. II, Moscú, 1956. página 216.

ciertos casos le sirve de criterio el nivel económico. El pensador polaco buscaba equivocadamente las causas de la desigualdad de clase en las violencias de la casta militar, a la que el pueblo, afirmaba él, había encomendado la defensa de la agresión alemana; a veces se remitía al crecimiento de la población. Al mismo tiempo, en la sociología de Lelewel hay elementos de una concepción materialista de la vida social. Sus aspectos más positivos son aquí la tendencia a aplicar consecuentemente en la investigación histórica el principio del determinismo social y el reconocimiento del papel decisivo de las masas populares en el proceso histórico.

Las concepciones de Lelewel en el terreno político-social y en sociología fueron aceptadas por los ideólogos del ala izquierda de la Sociedad Democrática Polaca que los revolucionarios emigrados fundaron en 1832 en Francia.

En filosofía, las opiniones de una serie de figuras de la Sociedad Democrática Polaca eran continuación de las tradiciones materialistas de Staszic y Kollatai.

A la ideología del ala izquierda de la Sociedad se acercaba el revolucionario burgués de la nobleza *Enrique Kamienski* (1813-1865), autor de dos obras, *De las verdades vitales de la nación polaca* (1844) y *Catecismo democrático* (1845), que publicó con el seudónimo de Filaret Prawdoski. Kamienski llamaba a la lucha armada para conseguir la liberación nacional de Polonia.

"Tenemos todos los motivos para esperar —escribía en *De las verdades vitales*— que cuando el pueblo ruso, con toda la pasión del impulso hasta ahora contenido, se lance a la conquista de la justicia... la efervescencia alcanzará a todo el ámbito de la nación y terminará por destruir a nuestros verdaderos enemigos." [8]

Sus relaciones personales con Saltikov-Schedrín (durante los tres años que permaneció desterrado en Viatka) y la lectura en la emigración de los artículos de Herzen robustecieron en Kamienski la opinión de que el pueblo polaco necesitaba una alianza estrecha con los rusos para la lucha contra el enemigo común.

En su *Filosofía de la economía material de la sociedad humana* (1843-1845) Kamienski llega a deducir el carácter históricamente regular de la sucesión de formas de explotación del hombre por el hombre, en consonancia con las distintas formas de la propiedad. Pero esa sucesión, según él, obedece al desarrollo inmanente de la "idea de la unidad de lo absoluto"; la limitación idealista de este concepto de Kamienski es evidente.

Kamienski tiene el mérito de haber sometido a crítica la apología maltusiana de la sociedad burguesa y de haber puesto de relieve las terribles calamidades que el capitalismo trae en Inglaterra, los Estados Unidos y Francia a la clase obrera. Los proletarios, escribía, han de ser puestos en condiciones tales que puedan trabajar para sí mismos. Ahora bien, Kamienski interpretaba el socialismo como un capitalismo "perfeccionado" y no veía claro el camino de transición hacia el nuevo sistema social, que él consideraba posible sólo en un futuro lejano.

Hacia 1840 Kamienski combate el misticismo religioso y el mesianismo y critica el carácter contemplativo de las concepciones de los adeptos pola-

[8] H. Kamienski, *Sobre las verdades fundamentales de la nación polaca*, Bruselas, página 406 (en polaco).

cos de Schelling, a la vez que defiende la tesis de que la cognoscibilidad del mundo no conoce límites. Mas, en última instancia, sus concepciones filosóficas eran idealistas y afines al hegelianismo.

Kamienski afirmaba la universalidad e invencibilidad del desarrollo progresivo en todos los órdenes de la vida, aunque considerando que el progreso social tiene lugar mediante lucha sólo porque los hombres "no comprenden" su carácter necesario. Las concepciones filosóficas de Kamienski reflejan la debilidad de su programa político, en el que no pudo desprenderse por completo de la ilusión de que las clases acomodadas harían voluntariamente concesiones a los trabajadores.

La filosofía de Kamienski fue criticada por el "petrashevtsi" Speshnev, quien señala que, en virtud de su carácter idealista, "teme a la realidad". Más tarde Kamienski se pasó al campo del liberalismo burgués.

Otro camino distinto sigue la evolución de la concepción del mundo de los revolucionarios nobles Estanislao Worcell, Tadeus Krepowiecki y Adam Mickiewicz. Consiguen superar las reminiscencias de la ideología de la *szlachta;* se aproximan a la democracia revolucionaria y estrechan sus vínculos con el movimiento popular de liberación. Tal evolución es muy laboriosa, especialmente en lo que se refiere a Mickiewicz, que durante cierto tiempo se halló bajo la influencia del mesianismo.

El mesianismo polaco cobró auge en los años de negra reacción que siguieron al aplastamiento de la insurrección de 1830-1831. En el fondo era una ideología nacionalista. Sus partidarios encubrían su temor al movimiento del pueblo y su pesimismo con místicas consideraciones en torno a una "ideología nacional", al excepcional papel de la filosofía polaca, viendo en el pueblo polaco al "elegido de Dios" y afirmando incluso el papel mesiánico de la Iglesia Católica polaca. Rasgo característico de los adeptos del mesianismo polaco era su exaltación mística del héroe. Estas concepciones cundieron entre los ideólogos de los grupos liberales de la clase terrateniente, que se inclinaban por la vía "prusiana" de desarrollo del capitalismo en la agricultura de Polonia (A. Cieszkowski y otros).

Algunos demócratas polacos (J. Slowatski, A. Mickiewicz) cayeron por algún tiempo bajo la influencia del mesianismo, en el que equivocadamente veían una forma del amor patriótico al pueblo. También veían en él un instrumento favorable para combatir al paneslavismo reaccionario.

Adam Mickiewicz (1798-1855), gran poeta, revolucionario y pensador, infundió un vigoroso impulso al movimiento de liberación y al desarrollo del pensamiento político-social y filosófico de Polonia.

Sus concepciones se formaron, en gran parte, bajo el influjo de los decembristas K. Riléev y A. Bestúshev, y también de A. Pushkin, con quienes él mantuvo relaciones de amistad durante su destierro político en Rusia. Mickiewicz, según indica Riléev, guardaba afinidades con los decembristas "por sus sentimientos y su modo de pensar". Pushkin, en sus versos *El vivió entre nosotros,* dice que el poeta soñaba

> con los tiempos futuros
> en que los pueblos, olvidadas sus discordias,
> se unirán en una gran familia.[9]

[9] A. S. Pushkin, *Obras completas, en diez tomos,* t. III, Moscú-Leningrado, 1949, página 280.

Durante su destierro, Mickiewicz cobró un sentimiento de profunda simpatía hacia el pueblo ruso; repetidas veces vuelve a la idea de que el pueblo polaco había de aunar sus esfuerzos con los de los revolucionarios rusos en la lucha contra la autocracia zarista. En sus lecciones sobre *Historia de las literaturas eslavas* dio a conocer a polacos y franceses variados aspectos de la cultura del pueblo ruso y de otros pueblos hermanos.

Según Mickiewicz, el pueblo polaco, por ser uno de los más oprimidos de Europa, podía servir de ejemplo al resto y provocar su ascenso moral. El significado europeo de la lucha del pueblo polaco por su independencia, objetivamente progresiva, era interpretado torcidamente a veces por Mickiewicz, en el que repercutían las ideas del mesianismo.

El gran poeta fue el fundador del romanticismo en la literatura polaca. Pero aquél no lo veía como una evasión de la realidad, según proclamaban los románticos reaccionarios de Alemania, sino como una orientación popular y revolucionaria de la creación artística. En sus artículos publicados en el periódico *El Peregrino Polaco* (1833) pide que la poesía se ponga al servicio de la lucha política por la libertad del pueblo. De ahí su comprensión de las tareas del arte con un espíritu realista, como se puede apreciar, por ejemplo, en su poema *Pan Tadeusz*.

Las ideas filosóficas de Mickiewicz quedan recogidas en su trabajo sobre el pensador alemán del siglo XVI J. Böhme y en diversas obras poéticas y políticas. Lanzó el principio de la "filosofía del sentimiento", comprendida por él de manera confusa, como antítesis de las doctrinas "de la razón". Esa oposición que el poeta establecía entre "sentimiento" y "razón" presentaba aspectos muy variados. Enfrentaba así la poesía que pugna por la felicidad del pueblo a las leyes frías e impasibles del clasicismo, o el estudio de la vida real al razonamiento especulativo. Mickiewicz oponía el conocimiento de la realidad concreta y sensible al enfoque racionalista de los fenómenos, a la erudición libresca, así como la actividad a la pasividad y al fatalismo, o el sentimiento del deber ante la patria y el pueblo al espíritu calculador y egoísta de los conformistas y de quienes se hallaban dispuestos a llegar a un acuerdo con el enemigo. El principio de la "filosofía del sentimiento" sirve de base a las ideas estéticas de Mickiewicz, que él desarrolla como concepción del romanticismo revolucionario.

En sus *Lecciones sobre historia de las literaturas eslavas*, el poeta critica a los hegelianos de derecha polacos, "esclavos del pensamiento alemán", y a sus maestros. Refiriéndose a los sistemas idealistas más conservadores escribe que los filósofos alemanes "tratan únicamente de explicar y justificar lo existente. El axioma de Hegel: *todo lo racional es real y todo lo real es racional* sirve de fundamento a la totalidad de sus sistemas".[10] Al igual que otros pensadores democráticos polacos de su tiempo, Mickiewicz no admitía tal axioma: los repartos de Polonia no podían ser "racionales", y por ello el hecho de que tuviesen lugar demostraba la falsedad de la fórmula hegeliana.

Los sistemas filosóficos, según Mickiewicz, son producto de las circunstancias históricas. Kant, escribe, se equivocaba al suponer que el carácter de su sistema viene determinado únicamente por el deseo del autor de encontrar la verdad "pura". Olvidaba que su filosofía era fruto de un

[10] *Obras escogidas de los pensadores progresistas polacos*, t. II, pág. 328.

determinado régimen político. Mickiewicz critica también el carácter idealista subjetivo de las concepciones de Kant, de quien dice que obligó a girar al mundo no alrededor del sol, sino en torno al sillón de su cátedra.

Las concepciones filosóficas de Mickiewicz tienen un fondo idealista y ofrecen grandes contradicciones. Las tendencias revolucionarias e ilustradas se ven debilitadas en gran parte por el matiz religioso y ético de su obra. Hacia 1840 se siente atraído por el misticismo y el culto mesiánico a los "grandes hombres". "La tragedia del poeta, expresión de la cual era a menudo la forma mística de sus apasionados impulsos —decía B. Bierut en su discurso con motivo de la inauguración del monumento a Mickiewicz en Varsovia, el 28 de enero de 1950—, tenía raíces muy profundas en la falta de madurez de las únicas fuerzas populares que hubieran podido iniciar con éxito la lucha por la emancipación nacional y social."

En algunos trabajos el poeta condena la religión oficial valiéndose de argumentos de tipo religioso. Era adversario de la ortodoxia católica y del papado, que, según él, marchaba de acuerdo con los gobiernos de Francia y Austria. El Papa, afirmaba, es enemigo de todo movimiento de liberación. "Los viejos intereses del clero se hallan estrechamente vinculados a los intereses de la aristocracia." Hoy día, agregaba, el clero se ha puesto al servicio del capital, al que el pueblo ataca. La obra de Mickiewicz *Libros del pueblo polaco y de la peregrinación polaca* fue incluida en el Indice.

Los demócratas revolucionarios rusos tenían en gran estima la labor de Mickiewicz, aunque no aceptaban en absoluto los elementos idealistas de sus concepciones. Después de rendir tributo al poeta como heraldo de la libertad y de la unidad eslava, Herzen escribe: "No, no es el catolicismo lo que salvará al mundo eslavo y le hará entrar en la vida... Polonia será salvada sin necesidad del mesianismo..." [11]

El levantamiento de los campesinos de Galitzia en 1846 dio un vigoroso impulso al pensamiento revolucionario de Mickiewicz. "¿Es que las hachas de Galitzia no os han enseñado nada? —pregunta el poeta en una de sus cartas—... La *szlachta* polaca arruinó a la patria, ¡que ella misma perezca!"

En 1848 Mickiewicz se dedicó con ardor a la organización de legiones polacas revolucionarias, con la esperanza de que, en caso de éxito, sus acciones provocarían un levantamiento general de los eslavos y de otros pueblos contra el absolutismo austriaco. Al año siguiente fundó en París un periódico, *Tribuna de los Pueblos*. Por aquel entonces rompió con las nebulosas concepciones de una Ilustración inspirada por los nobles y con las utopías mesiánicas, y se aproximó a la democracia revolucionaria.

Mickiewicz no limita su crítica al sistema feudal, sino que la extiende al régimen burgués. En 1832 indica ya en una carta que la meta a que él aspira "no tiene nada de común con el liberalismo financiero de los franceses". Y en otro lugar añade: "Los polacos están obligados a demostrar que el republicanismo basado en los principios americanos carece de la estabilidad suficiente..." [12]

[11] A. I. Herzen, *Obras completas*, en treinta tomos, t. II, Moscú, 1954, pág. 343.
[12] *Obras escogidas de los pensadores progresistas polacos*, t. II, pág. 302.

En sus artículos de *Tribuna de los Pueblos* expone ideas de un socialismo utópico que él relaciona con las aspiraciones de las masas populares. La realización de su ideal social queda vinculada directamente a la lucha de los campesinos del agro y "de la ciudad" (es decir, de los obreros). Una vez que se haya logrado la liberación de todas las naciones oprimidas y el derrocamiento de los gobiernos monárquicos feudales, ha de advenir, según él, la "tercera etapa de la revolución", que traerá consigo el establecimiento de un régimen socialista. El poeta combate el reformismo de Luis Blanc y de Considérant, y, en el artículo *El socialismo utópico y la lucha revolucionaria,* critica la timidez de Saint-Simon y Fourier en cuanto al problema de la destrucción completa y definitiva de la propiedad privada, y también sus esperanzas en un desenvolvimiento pacífico de los acontecimientos.

El socialismo utópico de Mickiewicz se basaba en sus concepciones idealistas sobre la sociedad. Esto se revela muy singularmente en sus conclusiones, profundamente erróneas, sobre la necesidad de fundir la "fuerza moral" (sobre la que, según él, había de descansar la ideología revolucionaria) con la "idea religiosa". Ahora bien, en su labor práctica no confiaba en el incienso y el rosario, en los sentimientos piadosos, sino en la palabra candente y combativa y en la lucha armada de las masas.

Mickiewicz figura entre los mejores representantes revolucionarios de la nobleza polaca que se pusieron al servicio del pueblo. Los comunistas polacos lo colocan, unido a J. Dombrowski, entre los más grandes revolucionarios del país y defensores de la ideas internacionalistas.

Hacia 1835 adoptaron el credo de la democracia revolucionaria algunos dirigentes del grupo "Grudzendz", compuesto por soldados de las tropas insurrectas de 1830; eran principalmente antiguos campesinos que después de la derrota habían emigrado a Inglaterra. Posteriormente este grupo fundó la sociedad "El Pueblo Polaco", cuyos miembros reclamaban la supresión de la propiedad privada sobre la tierra. Declaraban abiertamente su odio de clase a los terratenientes y se esforzaron por crear un bloque democrático dirigido contra los señores. "En todo el mundo un mar de sangre separa a los nobles del pueblo trabajador...", escribían en uno de sus manifiestos.

Los miembros de "El Pueblo Polaco" criticaban la ideología del grupo aristocrático de Czartoryski y del ala derecha de la Sociedad Democrática Polaca. Estos dos núcleos acaban por aproximarse, aceptando uno y otro la vía "prusiana" de desarrollo del capitalismo en Polonia y orientándose en sus cálculos políticos hacia las potencias capitalistas del Occidente de Europa.

La mayoría de los componentes de la sociedad "El Pueblo Polaco" sustentaba opiniones religiosas e idealistas. Equivocadamente, identificaban el materialismo filosófico con las odiosas concepciones burguesas, aunque, al mismo tiempo, mostrábanse hostiles a la Iglesia Católica Romana y al Papa.

El teórico principal de "El Pueblo Polaco" fue *Estanislao Worcell* (1799-1857), demócrata revolucionario y socialista utópico, que durante la insurrección de 1830 se mantuvo en las filas de los revolucionarios nobles. Más tarde, en algunos períodos, formó en el ala izquierda de la Sociedad Democrática Polaca. En su obra *De la propiedad* (1836) Worcell

denuncia los vicios del programa de dicha organización y expone sus ideas democráticas y socialistas utópicas.

La crítica de las ilusiones liberales le sirve para mostrar las limitaciones de la democracia burguesa. Dirigiéndose a los representantes burgueses y nobles, exclama colérico: "Vosotros, cuya doctrina es el *derecho del hombre*, cuyo estímulo es el *egoísmo* y cuya meta es la *felicidad individual*, dirigíos al país que es la encarnación de vuestra síntesis, a los Estados Unidos de América... Allí votaréis el derecho a matar de hambre a los negros y a convertirlos en ganado de labor." [13]

Worcell sustenta el principio de la propiedad "social" colectiva sobre los medios de producción, que ha de sustituir a las formas "pagana", "feudal" y "burguesa" de propiedad. Su crítica es singularmente violenta cuando arremete contra el sistema de posesión feudal de la tierra. La sociedad socialista, decía, pondrá fin a la lucha de los hombres por la propiedad, que él considera lo principal de toda la historia de tiempos anteriores. Sin embargo, concebía la esencia de las relaciones de propiedad de un modo idealista; en ella veía una forma específica de las relaciones "morales".

Desarrollando sus ideas sobre el problema nacional, Worcell fustiga el nacionalismo, que él denomina "egoísmo nacional". En sus artículos *Sobre las agrupaciones naturales y sociales* combate también el cosmopolitismo, del que son ejemplos típicos el catolicismo, el pangermanismo y el paneslavismo. Pide la unidad de acción de todos los pueblos que luchan por la libertad. El internacionalismo democrático revolucionario de Worcell se revela en sus llamamientos a los pueblos de Rusia y Francia. de Inglaterra y Escocia, de Irlanda y Hungría. La sociedad socialista, manifestaba, se estructurará como una federación de naciones iguales en derechos.

El demócrata polaco expresa sus simpatías hacia el comunismo utópico de los discípulos de Babeuf. Es partidario del empleo de la violencia para conseguir la emancipación social y nacional de los pueblos, que él considera factible mediante la insurrección de los campesinos y de las capas pobres urbanas, de los "trabajadores". Pero estas radicales reivindicaciones las presenta Worcell con una envoltura religiosa: el nuevo régimen social es el "reino de Dios" en la tierra.

Worcell tenía en gran estima y divulgaba las tradiciones de los decembristas, que habían tendido una mano amiga al pueblo polaco. Hacia mediados de siglo colaboró estrechamente con Herzen, quien le criticaba justamente los elementos religiosos de sus ideas, su creencia "en un mundo espiritual indefinido, innecesario e imposible, pero separado del mundo material". Bajo el peso de esta crítica admitió Worcell que estaba en un error al considerar el catolicismo como una de las "tradiciones inconmovibles" del pueblo polaco.

Inconsecuente en su posición de demócrata revolucionario, en una serie de casos Worcel no deslindó hasta el fin los campos con la *szlachta*, cuyo lema era: "no hay siervos ni hay nobles, hay polacos". Pero también en este punto acabó por reconocer la razón que asistía a Herzen en su crítica de los nacionalistas polacos que integraban el ala derecha de la Sociedad Democrática Polaca.

En los años 40, la sociedad "El Pueblo Polaco", desvinculada de la pa-

[13] *El pueblo polaco en la emigración. 1835-1846*. Jersey, pág. 102 (en polaco).

tria, pierde su espíritu revolucionario y es anegada por una oleada de misticismo. No obstante, sus mejores tradiciones políticas —los elementos de su democracia revolucionaria combinados con ideas socialistas— son recogidas y ampliadas por demócratas revolucionarios de la talla de Szegenny y Dembowski.

Piotr Szegenny (1800-1890) era de origen campesino y hacia 1840 comenzó a organizar una secreta Liga campesina. Estimaba que "sólo moviendo al pueblo bajo a la revuelta contra los propietarios de bienes raíces es posible encontrar los medios para restablecer luego la antigua Polonia". La Liga preparaba un levantamiento antifeudal juntamente con los artesanos de Varsovia que dirigía Dembowski. En 1844 las autoridades zaristas dieron con esta organización secreta y Szegenny fue condenado a trabajos forzados en Siberia.

En su *Librito de oro*, Szegenny hace diferencias entre las guerras de liberación y las guerras de conquista, y sostiene que las causas de estas últimas, lo mismo que de la opresión de los campesinos, reside en la falta de cultura de la sociedad. Pero no era un moralizador de vía estrecha, y escribía: "En la próxima guerra, los campesinos y hombres de la ciudad, polacos y rusos, figurarán a un lado, y los señores y reyes polacos y rusos, al otro." En sus *Aforismos sobre las causas de las calamidades que afligen a la humanidad* y *Aforismos sobre la vida colectiva*, Szegenny expone las ideas de un socialismo utópico, que él viste con un ropaje religioso, a la vez que fustiga a Roma y al clero católico por su alianza con los terratenientes opresores.

Eduardo Dembowski (1822-1846) ha pasado a la historia de Polonia como demócrata revolucionario y pensador dialéctico, como continuador de las tradiciones filosóficas avanzadas de Staszic y Kollatai.

Nació Dembowski en Varsovia en el seno de una familia aristocrática. Era todavía un mozo cuando rompió con los suyos y comenzó a editar una revista científica de carácter democrático. Perseguido por la policía zarista, en el verano de 1843 hubo de marchar al extranjero. Desde entonces todas sus energías las pone al servicio de la labor revolucionaria clandestina, primero en Poznania y luego en Galitzia.

En filosofía, Dembowski atraviesa por una compleja evolución que le lleva del idealismo al materialismo.

Influye sobre él en este aspecto el estudio de la dialéctica de Hegel y del materialismo de Feuerbach. Sus concepciones dialécticas cobran forma en la lucha revolucionaria práctica, en la que va superando la influencia idealista del sistema conservador de Hegel.

De los trabajos de Lelewel sobre historia polaca, Dembowski toma la visión histórica de los fenómenos sociales, con las tendencias contradictorias que les son propias.

En 1842 Dembowski acoge con entusiasmo la crítica que el joven Engels hace de la filosofía reaccionaria de Schelling en su última época. El trabajo de Engels sobre este tema, *Schelling y la revelación*, aceleró la formación de Dembowski como demócrata revolucionario y ateo. El pensador polaco también estimó favorablemente las obras en que Feuerbach defiende el ateísmo.

Dembowski sometió a crítica los aspectos conservadores del sistema filosófico de Hegel, de quien dice que, en última instancia, puso la dialéc-

tica al servicio de fines reaccionarios, puesto que aceptaba el mal social existente. También combatió a los hegelianos de derecha polacos (A. Cieszkowski, B. Trentowski, J. Kremer, etc.).

La vieja filosofía divorciada del pueblo y de la vida práctica, afirmaba Dembowski, ha llegado a su fin. Es necesario crear una eficaz "filosofía de la creación" o "filosofía del futuro", que sienta y haga suyos los intereses y necesidades del pueblo, que se halle "vinculada a las grandes metas de la humanidad" y que muestre el camino del progreso. Dembowski critica el idealismo de Kant y Fichte, que se mantiene al margen de la vida, y el materialismo metafísico, con su pasividad y su fatalismo. Al mismo tiempo, el pensador polaco tenía un elevado concepto de los materialistas franceses del siglo XVIII por la lucha que mantuvieron contra la religión.

Entre 1842 y 1844 Dembowski sitúa resueltamente en primer plano el principio activo y eficaz del ser, aunque, a su vez, resuelve de un modo idealista el problema capital de la filosofía, por cuanto la "creación" es para él una fuerza ideal que sirve de asiento a la realidad.

En los artículos escritos en 1844 se acentúa la vena materialista: con un criterio ateo combate el catolicismo y a todas las religiones e iglesias como instrumentos de la esclavización de los campesinos. Las creencias religiosas son, según él, un conglomerado de "engaño, violencia, estupidez y prejuicios".

En el artículo *Pensamientos sobre el porvenir de la filosofía* (1845), aunque sin emanciparse aún de la terminología hegeliana, comienza a dar una interpretación materialista al principio de la "creación". Considéralo como el principio material que se encuentra en estado de actividad constante, la cual no requiere para su explicación ninguna razón sobrenatural, no pide el remitirse al espíritu, etc. "La creación —escribe— es idéntica a la vida real con una base sensible". La conciencia y el pensamiento, atendido su origen, son de carácter secundario.

La creación, añade Dembowski, es a la razón, al pensar, lo que "la vida es al pensamiento sobre la vida". La "creación", afirma, se diferencia radicalmente del concepto hegeliano de "devenir", que antecede a la "abstracción pura". Pero Dembowski continúa evitando hablar de "materialismo" cuando se refiere a la "filosofía del porvenir"; para él la filosofía materialista es el materialismo metafísico.

Dembowski enfoca los fenómenos de la vida social con un criterio dialéctico. Al igual que Belinski, afirma que el desarrollo de la sociedad es infinito, lo mismo que en la naturaleza: "Nadie se atreverá a decir a la humanidad: ¡hasta aquí, ni un paso más!" Diverge de Kamienski y considera que "el progreso es el choque de fuerzas opuestas, las cuales, como resultado de la lucha mutua, con la victoria de una sobre otra, conducen a la formación del nuevo organismo y constituyen el progreso, la vida, justamente porque de nuevo mantienen una lucha constante con elementos nuevos".[14]

En el curso del desarrollo, lo nuevo y joven, según Dembowski, vence a lo caduco, que está condenado a desaparecer. En la sociedad se desarrolla una lucha a muerte entre el "pueblo bajo" *(lud)* y las "castas de ricos", en la que "es imposible conciliar las etapas viejas y nuevas".

[14] Revista *God* (El Año), t. IV, Poznan, 1843, pág. 7 (en polaco).

Lo "nuevo", según lo entendía Dembowski, son las fuerzas del pueblo revolucionario en lucha por su emancipación completa del yugo social y nacional. Pese a su carácter progresivo, esta concepción adolecía de una limitación inevitable en aquel tiempo, por cuanto no iba unida a la interpretación materialista de la historia, a una concepción científica de la estructura de clase de la sociedad y al reconocimiento del papel histórico del proletariado en escala mundial.

En el artículo *Algunas ideas sobre el eclecticismo*, Dembowski critica las tesis hegelianas de la "síntesis" de los contrarios y de la racionalidad de todo lo existente. Quienes tratan de conciliar las fuerzas del progreso social y de la reacción, de limar las diferencias sustanciales entre unas y otras por considerarlas "inesenciales", son, según la terminología de Dembowski, "eclécticos sociales", y "bajo la capa del eclecticismo se ocultan a menudo los más peligrosos enemigos del progreso, cuya ruina buscan al introducir la moderación en sus principios".[15]

La crítica que Dembowski hace del "eclecticismo" iba contra los liberales noble-burgueses, que trataban de resolver el problema agrario en el país de manera que los campesinos se "apaciguasen" y sin "ofender" a los terratenientes; aun siendo progresiva como era, adolecía del vicio de la abstracción, puesto que el pensador, interpretando a su manera este término, entendía por "eclecticismo" los intentos de conciliar los contrarios en cualquier esfera de la vida.

Dembowski, que en sus concepciones sociológicas no llegó a evadirse por completo del idealismo, afirmaba que el contenido principal de la historia es el progreso y la conciencia de la libertad. Esta tesis hegeliana la interpretaba, empero, en el sentido de que, en el curso de la evolución social, las masas han de conquistar el poder político a medida que en ellas se produce el "desarrollo de la razón".

Impulsando las mejores ideas de Lelewel, Dembowski consideraba que la época de la sociedad de clases fue precedida en Polonia por la de la posesión comunal de la tierra; la historia del país en las centurias subsiguientes puede ser comprendida acertadamente sólo como historia de la lucha del "pueblo bajo" contra las "castas" antipopulares de la *szlachta* y del clero.

En 1845 Dembowski llega a la conclusión de que las "condiciones sociales" determinan toda la vida espiritual de la época. Al feudalismo, según él, "corresponde" la ideología católica; y a la "democracia política" (es decir, a la sociedad burguesa) corresponden las ideas de los hegelianos de izquierda, de los epígonos del saint-simonismo, de los "socialistas" cristianos y de los reformistas partidarios de Luis Blanc. Las ideas del socialismo y del comunismo son anunciadas, a su vez, por la "filosofía del porvenir", a la comprensión de la cual se acercaban los elementos de "extrema izquierda" de la escuela hegeliana. Estas imprecisas manifestaciones de Dembowski encierran, sin embargo, el atisbo de una vinculación entre la filosofía y la política.

Dembowski no es sólo un develador del feudalismo polaco, sino también un crítico del capitalismo europeo occidental y del Estado burgués. Los trabajadores, escribe, después de destruir la violencia económica de

[15] Revista *God* (El Año), t. IV, Poznan, 1843, pág. 28.

los explotadores y, en consecuencia, todas las formas de opresión política y espiritual, podrán construir la sociedad comunista, regida por el principio de que cada cual habrá de trabajar según su capacidad y aficiones, y en la que gozará del derecho a disponer de los bienes materiales, primeramente de acuerdo con su trabajo y luego de acuerdo con sus necesidades.

El comunismo de Dembowski no era científico, sino utópico. Mientras que en la Europa Occidental el proletariado actuaba ya por aquel entonces como una clase revolucionaria, en Polonia no existía siquiera; Dembowski no podía advertir que su patria atravesaría forzosamente por la fase capitalista de desarrollo. Ello no quiere decir, ni mucho menos, que compartiese la idea del "carácter exclusivo" del proceso histórico de Polonia que defendían los adeptos del mesianismo en la sociología polaca.

Dembowski era adversario del nacionalismo polaco en su forma más refinada del mesianismo, al que criticaba por su "culto a los héroes" y por su negación del papel de las masas en la historia. También combatió el paneslavismo y el cosmopolitismo.

Cifraba Dembowski grandes esperanzas en el movimiento de los campesinos rusos. Las tradiciones de los decembristas le inspiraban gran estimación; cuando el pueblo ruso se levante contra los opresores, escribió, "ninguna fuerza podrá defender el régimen de la esclavitud impuesta por la violencia".

La ética de Dembowski se halla penetrada del espíritu del humanismo revolucionario. Exaltaba la inagotable actividad creadora del hombre como propiedad natural e inalienable, de la cual se desprende el derecho de los oprimidos a realizar la revolución. Dembowski habla de la relatividad de las concepciones éticas de los hombres, que es consecuencia del carácter mutable que las relaciones sociales presentan. Norte y guía de su sistema ético es el "amor al pueblo", que interpreta en un sentido revolucionario. El pensador combate la ética de la mansedumbre religiosa y llama al pueblo a la lucha contra el despotismo feudal.

Dembowski creó una tendencia, avanzada en su tiempo, del pensamiento estético polaco. Lo mismo que Shevchenko, criticó la estética de Libelt y se manifestó resueltamente contra los románticos reaccionarios de Alemania y Polonia, contra la teoría del "arte puro". La base teórica de la estética de Dembowski es su "filosofía de la creación".

El arte, afirmaba, ha de ser la apoteosis del amor al pueblo; ha de enseñar también a aborrecer a quienes oprimen a los trabajadores. Lo más hermoso del mundo es el hombre y su activa labor de creación. El arte no tiene derecho a ir a remolque de los acontecimientos, está obligado a cooperar al desarrollo creador de la actividad de los hombres y a fomentar en ellos el espíritu de sacrificio en la lucha por la libertad. Todas estas ideas eran el credo del romanticismo revolucionario polaco y fueron formuladas por Dembowski partiendo de su peculiar interpretación de la idea hegeliana de la superioridad del arte sobre la vida cotidiana. Al mismo tiempo que desarrolla las ideas del romanticismo revolucionario, Dembowski se muestra contrario a los ensayos de M. Mochnacki, quien trataba de fundamentar el romanticismo en el arte con ayuda de la filosofía mística de Schelling.

Al igual que Mickiewicz, Dembowski va pasando gradualmente del

romanticismo al realismo como método artístico más elevado. Esta evolución deja constancia tanto en sus ensayos literarios como en una serie de artículos teóricos dedicados a los problemas estéticos de la dramaturgia, la poesía y la prosa. Y aún se advierte más en los artículos que se refieren al principio del espíritu popular en el arte.

Dicho principio lo entendía en el sentido de que el arte ha de ser accesible a las grandes masas, popular por su contenido y veraz por los temas que afronta. Pero lo principal en el espíritu popular de la obra literaria era, según Dembowski, su tendencia política democrática. El arte ha de encarnar, mediante los procedimientos que le son propios, las ideas y vicisitudes de la lucha por la felicidad del pueblo y contra los nobles.

La estética de Dembowski cumplió en su tiempo un importante papel progresivo en la lucha contra los apologistas feudales del "arte puro", aunque su autor no la expuso partiendo de posiciones conscientemente materialistas.

Dembowski fue un destacado hombre de acción dentro del movimiento de liberación. Estuvo a la cabeza del grupo democrático revolucionario en la insurrección de Cracovia (1846), que reclamaba la supresión inmediata de todas las cargas feudales y la entrega de la tierra a los campesinos a título gratuito. La revolución agraria, esperaba, conduciría a la abolición de la gran propiedad y a la nacionalización de la tierra. Marx y Engels hablan de este levantamiento como del prólogo de las revoluciones burgueses de 1848 y como la primera de las revoluciones políticas.

Dembowski luchó por transformar la revolución nacional en un movimiento campesino contra el feudalismo, enfrentándose a la desacertada dirección del levantamiento, en manos de la *szlachta*, que frenaba la iniciativa popular, y rompiendo con los revolucionarios noble-burgueses que al producirse la insurrección de los campesinós de Galitzia no dudaron en abandonar y traicionar a la democracia revolucionaria. El consiguió la adhesión de los obreros de las minas de sal a la Cracovia revolucionaria y mostró su entusiasmo por las acciones de los campesinos de Galitzia contra los terratenientes. En cierta ocasión, cuando trataba de ponerse en relación con los campesinos insurrectos, fue muerto por la soldadesca austriaca.

Cuando Marx y Engels hablan en el *Manifiesto del Partido Comunista* del partido polaco que "condiciona la liberación nacional a la revolución agraria" referíanse principalmente al grupo de Dembowski. De la actuación de éste y sus compañeros en 1846 dice Engels que poseían "una audacia casi proletaria".

La revolución de 1846-1848 fue sofocada. Pero hacia 1860 de nuevo se enrarece el ambiente en el reino polaco como consecuencia, en buena parte, de la situación revolucionaria a que se había llegado en toda Rusia (1859-1861). En 1863 se produce en Polonia un nuevo levantamiento contra el zarismo, que ostenta un carácter burgués de liberación nacional.

Como es lógico, los intereses de las distintas clases que participaban en el movimiento de liberación nacional no podían fundirse en un todo único. La acción de los campesinos iba dirigida contra los terratenientes, sin exceptuar a los polacos. Se luchaba aún cuando parte de la nobleza y de la incipiente burguesía polaca, que en un principio formaban en las filas de los insurrectos, traicionaron el movimiento de liberación nacional y

prefirieron hacer las paces con el zarismo. El partido terrateniente de los "blancos", que miraba con odio el movimiento popular, hacía sus cálculos desde el principio mismo contando con la intervención de Inglaterra y Francia.

Tuvo singular importancia la lucha del partido de los "rojos" (nombre que en el período de 1863 se daba al partido revolucionario pequeñoburgués), y en especial de su ala izquierda. Esta ala izquierda de los "rojos" contaba con demócratas revolucionarios tan notorios como Dombrowski, Sierakowski y Vrubliewski.

Los "rojos", empero, no se decidieron a pedir la supresión de la gran propiedad agraria y apoyaron la consigna de "Polonia con las fronteras de 1772", lo que suponía poner de nuevo la Ucrania Occidental y Bielorrusia bajo el dominio de los terratenientes polacos.

Herzen y Ogariov, que durante toda su vida manifestaron gran interés por la suerte del pueblo polaco, contribuyeron activamente a robustecer los vínculos entre los revolucionarios rusos y el movimiento de liberación polaco en el período de la insurrección. Esos vínculos se vieron refrendados por la sangre de los oficiales y soldados rusos que se pasaron a los rebeldes.

Herzen entró en estrechas relaciones con los "rojos", criticó la limitación nacionalista de muchos de los ideólogos de la nobleza e insistió en que éstos adoptaran un programa más democrático, en el que se proclamase el derecho de los campesinos a la tierra, la supresión completa de los privilegios de casta, la soberanía nacional de Polonia, la alianza con el pueblo ruso que luchaba por su libertad y el derecho de los bielorrusos y ucranianos a la autodeterminación.

Chernishevski, Herzen y Ogariov se manifestaron en repetidas ocasiones en pro de la alianza revolucionaria de rusos, polacos y demás pueblos eslavos, haciendo ver a sus adeptos de entre estos pueblos que no debían confundir a los revolucionarios rusos con los "peregrinos" eslavófilos.

El *Kólokol* de Herzen llamó con toda energía a la solidaridad con los insurrectos polacos. Todos los verdaderos patriotas rusos, decía, están con los rebeldes de Polonia. La meta común de los demócratas polacos y rusos era la creación de una "Polonia de braceros" y de una "Rusia campesina", ambas libres, lo cual, según indicaba Ogariov en 1863, únicamente podría ser conseguido cuando el levantamiento de Polonia se uniera directamente a la insurrección campesina de Rusia y de Ucrania.

Los jóvenes polacos revolucionarios que estudiaban en San Petersburgo, Moscú y Kiev se hallaban muy influidos por las ideas de Herzen y Chernishevski.

Segismundo Sierakowski (1827-1863), héroe de la insurrección de 1863 en Lituania y compañero de lucha de Chernishevski, pertenecía a la organización democrática revolucionaria rusa "Tierra y Libertad". Colaboró en la revista *Sovreménnik* y compartía la doctrina materialista de Chernishevski en filosofía y estética.[16] Bajo el influjo de las ideas de la democracia revolucionaria rusa, Sierakowski fue el jefe del ala izquierda de los "rojos" en la insurrección de 1863.

[16] N. G. Chernishevski, *Prólogo*, Moscú, 1953, pág. 143. La figura de Sokolovski está inspirada en Sierkaowski. Véase también N. V. Shelunov, *Obras*, t. II, San Petersburgo, pág. 728.

Otro de los dirigentes del ala izquierda de los "rojos" fue *Jaroslaw Dombrowski* (1836-1871), que más tarde había de encontrar muerte heroica como general de la Comuna de París. Dombrowski llegó a la democracia revolucionaria influido en buena parte por los trabajos de Herzen. Era un apasionado defensor de la alianza de los pueblos ruso y polaco en la lucha contra el zarismo.

Después de la insurrección de 1863 Dombrowski publicó en el periódico *Independencia*, que se editaba en París, varios artículos en los que se criticaba el nacionalismo de la *szlachta* respecto de los lituanos, bielorusos y ucranianos. "La procedencia de una misma raíz —escribía— e incluso la comunidad de la vida política no da a un pueblo derecho a dominar a otros... Y la violencia es tanto más intolerable cuando se ejerce por un pueblo que lucha por su propia independencia." [17]

La insurrección de 1863 fue aplastada. En el reino polaco se acentuaron la represión y el régimen de terror policiaco.

A mediados de siglo en Polonia había empezado la revolución industrial. El desarrollo del capitalismo en los años que siguen conduce a un incremento de la diferenciación de clases en el seno de la sociedad; también se acentúa la lucha ideológica en todos los órdenes, comprendida la filosofía.

2. Pueblos de Yugoslavia

En el siglo XIX, los servios, croatas, eslovenos, montenegrinos, macedonios y demás pueblos yugoslavos que habitaban la parte central y noroccidental de la Península de los Balcanes no constituían aún una unidad en el terreno político. Los pueblos de Yugoslavia, derivados de un mismo tronco étnico, afines por sus lenguas y culturas, mantuvieron una larga lucha por su libertad e independencia. Su lucha heroica contra los opresores extranjeros —la Turquía militarista y feudal en el Este y el Imperio austriaco en el Oeste—, que no cesa en el transcurso de los siglos, es un factor que contribuye a agrupar y consolidar a las nacionalidades yugoslavas.

Los pueblos de Yugoslavia continúan y amplían en el siglo XIX sus valiosas tradiciones históricas y culturales, producto de una evolución secular, con sus obras de artesanía, su literatura, su arte y su arquitectura, que nacen en los siglos XII a XIV y progresan en las centurias siguientes. Sabemos, por ejemplo, que treinta y siete años después de la invención de la imprenta por Gutenberg los pueblos yugoslavos imprimían ya sus libros. La primera imprenta fue fundada en Montenegro a fines del siglo XV.

La obra del famoso hombre de ciencia y filósofo yugoslavo R. I. Boskovich y la de investigadores como Frane Petric y Gospodnetic tuvo gran significación para la ciencia mundial y se dejó sentir en el desarrollo de las ciencias naturales.

Las relaciones capitalistas, que en el siglo XVIII comienzan a formarse en el seno del sistema feudal en descomposición, proporcionan un vigoroso impulso al movimiento de liberación nacional de los pueblos yugoslavos.

[17] Periódico *Independencia*, París, 1867, núm. 47 (en polaco).

En el período de ascenso nacional y cultural que los eslavos del Sur conocen a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX —la llamada época de la Ilustración— crece y se robustece la conciencia de la profunda comunidad histórica que une a esos pueblos. A ello contribuyen también y no poco los éxitos de su movimiento de liberación nacional, terreno en que se desenvuelve la labor de tan eminentes figuras de la Ilustración como Dosifei Obradovic y Vuk Stefánovic Karadzic en Servia, Matija Antun Reljkovic y Ljudewit Gaj en Eslavonia y Croacia, Valentín Vodnik y Franc Presern en Eslovenia, Pedro II Negos en Montenegro y otros muchos.

Las guerras de liberación nacional de los servios (1804-1813 y 1815), que Marx y Engels califican de revolución, dan lugar a la formación del principado servio. Esto asestaba el primer golpe sensible al régimen de asimilación que los turcos habían establecido en los Balcanes. Como consecuencia de la guerra ruso-turca de 1877-1878 y con el apoyo de Rusia, Servia y Montenegro alcanzan su completa independencia nacional.

Otra era la situación de Bosnia, Herzegovina, Voievódina, Croacia, Eslavonia, Dalmacia, Eslovenia y Macedonia, donde el poderoso movimiento en pro de la independencia no es capaz de abocar en la liberación de sus pueblos del yugo extranjero. El movimiento político-social y cultural que con el nombre de "ilirismo" se desenvuelve en Croacia en el segundo cuarto del siglo XIX acaba en 1848 por fracasar, puesto que la nobleza aburguesada que lo acaudillaba, a consecuencia del espíritu conservador de su programa social y político, no tuvo el apoyo de las grandes masas del pueblo. También fue reprimida la heroica lucha de los servios de Voievódina en los años 1848 y 1849. La insurrección de Bosnia y Herzegovina (1875-1878) acabó con un cambio de opresores: los señores feudales turcos fueron reemplazados por los capitalistas austriacos. A pesar de estas derrotas, crecía y se desarrollaba el movimiento de liberación nacional de los pueblos yugoslavos que se encontraban bajo la férula de Austria y Turquía.

A pesar de no existir entre ellos una unidad política y de sus grandes diferencias en cuanto a la vida económica y política en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, un factor común a todos los pueblos yugoslavos es que en su desarrollo económico-social se encontraban en la fase de transición del feudalismo al capitalismo. La desintegración de las relaciones feudales y la gestación del modo capitalista de producción va acompañada en todos los pueblos de Yugoslavia de un incremento de la lucha contra los opresores extranjeros y contra los señores de su propio país.

El desenvolvimiento económico-social de los pueblos de Yugoslavia y la lucha de liberación condicionan el carácter y el nivel de desarrollo del pensamiento político-social y filosófico, que durante la primera mitad del siglo XIX gira en torno al problema de la abolición del feudalismo y del progreso de las relaciones capitalistas.

En el período de formación de las naciones yugoslavas, la progresiva idea de la liberación y de la unificación de los pueblos hermanos adquiere un poderoso estímulo.

En el curso de la lucha por la emancipación nacional y social y por la unificación de los pueblos yugoslavos, a mediados del siglo XIX se forman dos grandes campos antagónicos: el monárquico y reaccionario y el

democrático, y la pugna entre ellos determina la compleja y multifacética vida política e ideológica que en ese tiempo presentan.

Su pensamiento político, social y filosófico progresivo se forja en una lucha sin cuartel contra la política reaccionaria y la ideología de los opresores extranjeros y de las altas capas feudales a ellos unidas. El dar solución a los problemas que el curso objetivo del devenir histórico planteaba a los pueblos yugoslavos en el siglo XIX, los ideólogos del campo democrático se apoyaban en la secular experiencia de la lucha de estos pueblos por su independencia y en las valiosas tradiciones de su cultura nacional. Los grandes movimientos revolucionarios de fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX, con el poderoso impulso que representaban para el pensamiento social y para el enfrentamiento de teorías y sistemas, también ejercieron influencia sobre los ideólogos de la independencia de los pueblos de Yugoslavia. Movidos por el deseo de adoptar una teoría revolucionaria acertada, siguen de cerca cuanto en este sentido aparece en otros países.

Figuras eminentes de la época de la Ilustración en Servia, de fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX, son *Dosifei Obradovic* (hacia 1742-1811) y *Vuk Stefánovic Karadzic* (1787-1864). La labor de estos patriotas tuvo la mayor importancia para la formación de una cultura nacional progresiva y de su pensamiento social no sólo por lo que hace al pueblo servio, sino también respecto de los demás pueblos de Yugoslavia.

Dosifei Obradovic era un pensador que con su obra preparó ideológicamente el movimiento de liberación nacional de los pueblos yugoslavos en el siglo XIX.

"Dosifei Obradovic, moralista y filósofo servio, es un filósofo popular en el sentido más estricto de la palabra; su filosofía es práctica, de una gran honestidad y de un admirable sentido común",[18] escribía de él el conocido demócrata y paisano suyo Zivoni Zuióvic.

Las ideas ilustradas y racionalistas de Obradovic, expuestas en *Consejos del sentido común* y en otras obras, despertaban la conciencia nacional de los yugoslavos y les llamaban a luchar por su independencia.

"Servia, Bosnia y Herzegovina —indicaba Obradovic— se sacudirán con el tiempo el dominio de los turcos y serán libres; pero si el pueblo de estas comarcas no empieza a emanciparse de las supersticiones y no elimina de sí esa hostilidad religiosa que desde hace tanto tiempo lo desgarra, ellos mismos serán sus propios turcos y opresores." [19] D. Obradovic comprendió el sentido histórico de la insurrección servia iniciada en 1801 bajo la dirección de Kara-Georgi y se esforzó por propagar entre los rebeldes ideas contrarias al despotismo. También contribuyó personalmente a fundar en la Servia liberada la Gran Escuela (1808). En 1809 aparecía en el país el primer manual de Lógica.

En el plano teórico, Obradovic partía de la idea de que la razón humana dispone de posibilidades infinitas para el conocimiento de la verdad. "Si Dios nos dio la razón y la capacidad de hablar —escribía en su obra autobiográfica *Vida y aventuras de Dimitri Obradovic, llamado Do-*

[18] Zivoni Zuióvic, *Recensión del libro "Historia de las literaturas eslavas" de A. N. Pinin y V. D. Spasóvich.* En *S. Peterbúrgskie védomosti*, 1865, núm. 145.
[19] Ibídem.

sifei en estado monástico— es para usarlas siempre, para pensar y razonar." [20] Según señala acertadamente Zuióvic, Obradovic era el escritor más popular de Servia. A mediados del siglo XIX sus obras habían alcanzado ya cuatro ediciones.

La labor ilustrada de D. Obradovic preparó el terreno para la reforma de la lengua, llevada a cabo por Vuk Karadzic. Este tomó como base del idioma literario servio el dialecto estokavo, elegido también por L. Gaj con el mismo fin para el idioma literario de los croatas. El servio-croata se convierte desde entonces en la lengua materna de la mayoría de los pueblos yugoslavos y es el principal instrumento para la aproximación cultural y política de esos pueblos, entonces dispersos y oprimidos.

En la primera mitad del siglo XIX, un papel progresivo en el desarrollo del pensamiento social y de la cultura de los pueblos yugoslavos desempeñan los mejores representantes de las capas democráticas de la burguesía en formación. Algunos de ellos, como, por ejemplo el poeta y filósofo servio Milan Kujungic, en un principio eran racionalistas, y en ciertos casos manifestaban ideas materialistas, aunque en líneas generales se atenían en filosofía al idealismo.

Entre los intelectuales de Servia, Eslovenia y otros pueblos yugoslavos tuvieron cierto predicamento las ideas de la filosofía clásica alemana, particularmente de Hegel; más tarde, a mediados de siglo, predomina entre ellos el positivismo filosófico, que se entrelazaba con las concepciones científico-naturales de la época.

Una gran aportación al progreso de la cultura nacional croata de fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX significa la obra de *Matías Antun Reljkovic* (1732-1798), escritor procedente de las capas bajas del pueblo e ideólogo del movimiento ilírico, que trabajó mucho para la creación de la lengua literaria croata, de *Ljudewit Gaj* (1809-1872) y de los grandes poetas *Stanko Vraz* (1810-1851) y *Pedro Preradovic* (1818-1872).

El problema nacional ocupaba un lugar importante en el movimiento político-social de Croacia. La derrota de la revolución de 1848 repercutió desfavorablemente en la evolución del pensamiento social avanzado. A mediados del siglo XIX se incrementó terriblemente la opresión que pesaba sobre el pueblo, y en estas condiciones la dirección del movimiento de liberación nacional pasa por largo tiempo a los liberales, que trataban de resolver el problema dentro del marco del Imperio austriaco. En el movimiento ilírico se habían gestado ideas democrático-revolucionarias y materialistas, que después del triunfo de la reacción fueron perseguidas con toda energía. No obstante, el pensamiento filosófico democrático y materialista conoce importantes avances en Croacia durante la segunda mitad del siglo XIX.

Entre las figuras que en la primera mitad del siglo XIX contribuyen más al progreso del pensamiento político-social y filosófico en Eslovenia sobresalen dos eximios poetas: *Valentín Vodnik* (1758-1819) y *Franc Presern* (1800-1849). El primero de ellos profundizó en el estudio del lenguaje popular. Muchas de sus canciones, en las que ensalzaba el valor y el patriotismo, se hicieron patrimonio del pueblo. En la obra de Vodnik se advierte la gran influencia de los ilustrados franceses.

[20] Zivoni Zuióvic, *Recensión del libro "Historia de las literaturas eslavas" de A. N. Pinin y V. D. Spasóvich*. En *S. Peterbúrgskie védomosti*, 1865, núm. 145.

F. Presern, el gran poeta esloveno, critica en sus obras el absolutismo austriaco *(Elegía a mis paisanos)*; en los *Epigramas* pone en la picota el oportunismo de los dirigentes burgueses. Por sus ideas filosóficas, Presern era discípulo de Hegel.

De los avances de la cultura montenegrina en el siglo XIX es un buen testimonio la obra del excelente poeta *Pedro II Petrovic Negos* (1813-1851).

Las ideas de Negos encuentran su mejor exponente en el poema *La corona de la montaña* (1848), obra en la que nos expone su concepción del mundo. A pesar del carácter abstracto de los monólogos, teñidos a veces de un matiz religioso, lo principal en el poema es el sentimiento de patriotismo. Su protagonista y héroe es el pueblo. Negos confía ciegamente en el triunfo del pueblo que lucha por su libertad. Toda la obra es un apasionado llamamiento a combatir el mal y la tiranía:

> A la oveja el lobo presenta sus derechos
> y el tirano a los débiles e inermes.
> Pero el deber sacrosanto de los hombres
> es poner el pie en el cuello del tirano
> y hacer que reconozca sus derechos.[21]

El poema contiene ideas materialistas espontáneas y afirma la omnipotencia de la razón humana. Algunos fragmentos nos hablan de la lucha de las fuerzas contradictorias en el mundo:

> Este mundo es tirano también para el tirano,
> ¡qué será para el alma noble!
> El mundo se compone todo de discordias infernales:
> en él el alma lucha siempre con el alma,
> en él lucha el mar con las orillas,
> en él el calor lucha siempre con el frío,
> en él el viento lucha con el viento,
> en él lucha la fiera salvaje con la fiera,
> en él un pueblo lucha contra otro,
> el hombre lucha con el hombre,
> en él luchan siempre los días y las noches...[22]

El poema de Negos rebosa optimismo y fe en la capacidad de los hombres para salvar los obstáculos y contradicciones que en su camino les presenta el mundo.

En los años 50-60 del siglo XIX el pensamiento político-social y filosófico de los pueblos yugoslavos conoce un período de gran esplendor. Dentro del movimiento de liberación nacional comienza a dejarse sentir el peso de las amplias capas de trabajadores —campesinos, artesanos, clases urbanas modestas—, que se manifiestan contra el yugo extranjero y los señores feudales del país. A diferencia de los ideólogos del liberalismo, en cuyas concepciones se reflejaba la tendencia de las altas capas burguesas a aceptar el despotismo monárquico-feudal y a adaptarse al régimen establecido por los opresores extranjeros, los pensadores democráticos se con-

[21] Pedro Negos, *La corona de la montaña*, Moscú, 1955, pág. 51.
[22] Ibídem, pág. 133.

vierten en portavoces de los auténticos intereses y aspiraciones de las masas populares, que querían emanciparse del yugo nacional y social y la unidad de los eslavos del Sur. En filosofía y estética, los mejores pensadores democráticos se muestran de ordinario partidarios de las concepciones materialistas.

En sociología, los pensadores democráticos más consecuentes se esfuerzan por razonar la sujeción a leyes que se da en las hondas transformaciones; a veces hablan de la lucha de clases y de revolución y, aunque en general se atienen a una concepción idealista de la historia, comienzan a atribuir gran importancia al factor material, singularmente a las necesidades materiales de las gentes sencillas del pueblo.

Los pensadores avanzados de los pueblos de Yugoslavia estudian a mediados del siglo XIX la experiencia histórica del movimiento revolucionario internacional, toman las mejores ideas del pensamiento filosófico y político-social europeo y ruso y las adaptan con un espíritu creador a las condiciones concretas de sus países.

Lo mismo que los revolucionarios de Occidente y de Rusia, combaten las anticientíficas teorías reaccionarias de los eslavófilos y de los reformistas liberales en filosofía y sociología, que, tomadas del extranjero, hacían suyas los ideólogos conservadores de los países yugoslavos.

Uno de los mejores representantes del pensamiento democrático y materialista entre los pueblos de Yugoslavia es el economista y filósofo servio Zivoin Zuióvic (1838-1870). Zuióvic estudió primeramente teología en Kiev y San Petersburgo y más tarde, entre 1863 y 1866, cursó estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad petersburguesa.

Durante los siete años de su estancia en Rusia, Zuióvic mantuvo estrechas relaciones con personalidades de ideas progresivas y colaboró en *Sovreménnik, Otéchestvennie zapiski* y otras revistas avanzadas. En ellas vieron la luz *El sur eslavo* (*Sovreménnik*, 1863, núm. 6), *La aldea servia* (*Sovreménnik*, 1865, núm. 5) y otros trabajos suyos. "Nuestras simpatías se inclinan, naturalmente, hacia los principios democráticos y los demócratas de Rusia... La libertad civil y la justicia social es lo que deseamos para nosotros y para los rusos",[23] escribió en el artículo *Nuestras relaciones con los rusos.*

Más tarde estudió durante cierto tiempo filosofía y derecho en Munich y Zurich. En agosto de 1867 regresó a su patria, y es entonces, en Belgrado, cuando escribe sus principales obras.

Zuióvic es el primero que mantiene en Servia la idea de que la evolución de las relaciones político-sociales y económicas es un proceso sujeto a leyes; también afirma que el trabajo es la base de toda la vida social. La crítica que hace del sistema del trabajo asalariado bajo el capitalismo y de sus defensores —los economistas burgueses— es muy vigorosa, aunque no podía explicar científicamente la esencia del fenómeno. En el artículo *La economía política como ciencia* afirma que esta disciplina atravesaba una profunda crisis, al no poder dar respuesta a los nuevos problemas que la vida plantea. "Lo que actualmente se denomina ciencia de la economía política —escribe— no es sino un caos económico-político

[23] Z. Zuióvic, *Nuestras relaciones con los rusos.* En el periódico *Servia*, 1868, número 43 (en servio).

que, en el mejor de los casos, puede servir de material para una verdadera ciencia de la economía política, pero que en sí no lo es."[24]

Zuióvic defendía los intereses del pueblo trabajador. "Cosa extraña —dice—, todos pueden encontrar justicia, todos menos los obreros, es decir, aquellos sobre quienes, como la fabulosa tortuga, descansa la tierra entera."[25] Aspiraba Zuióvic a una transformación de la sociedad que hiciera desaparecer la explotación de los trabajadores y acabase con la división en amos y criados. El demócrata revolucionario Svetozar Markovic, paisano suyo, llamó a Zuióvic "el primer socialista entre los servios".[26]

En filosofía Zuióvic era materialista. "De ordinario se entiende por naturaleza —escribía— todo lo que rodea al hombre, pero no depende de él."[27] Desde este punto de vista critica a Kujungic, quien en su trabajo sobre Dosifei Obradovic hace grandes concesiones al idealismo. Con su admisión de los fenómenos como "sensación de las sensaciones", Kujungic se colocaba en la posición del idealismo objetivo. "Supongamos, por ejemplo, que el hombre no existe y que, por tanto, no existe «nuestra sensación» ni «nuestro conocimiento»; ¿existiría entonces el fenómeno?"[28], pregunta Zuióvic. Sabemos además, agrega, que el género humano es de un origen relativamente reciente. Según Zuióvic, los razonamientos de Kujungic le emparejan con el idealismo subjetivo de Fichte. En realidad, sigue, los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad son consecuencia de causas generales e inmutables que no dependen del hombre, de unas causas que son eternas, como lo es el mundo todo. "Las leyes... existen al margen de nuestra voluntad, y sólo la conciencia de que existen crea la ciencia."[29]

Apoyándose en el materialismo filosófico, Zuióvic trata de dar una explicación científica al origen del hombre. Al mismo tiempo se muestra incansable en la exposición de los avances de las ciencias naturales, en especial de los trabajos de Darwin y de Séchenov. En un artículo sobre Buckle cita la obra de Séchenov *Reflejos del cerebro*.

Otro trabajo de Zuióvic, *El historiador Buckle y los nuevos principios de la ciencia histórica*, contiene una amplia crítica de una serie de caducas doctrinas sociológicas.

El materialista servio considera un grave error la conocida tesis hegeliana de que "todo lo real es racional y todo lo racional es real", interpretada por los hegelianos de derecha como la apología de todo lo existente.

La idea de que la evolución del hombre viene determinada por las condiciones exteriores es, según palabras de Zuióvic, la más revolucionaria de cuantas se han expuesto acerca de la historia y de las demás ciencias relativas al ser humano. El principio del libre albedrío, escribe, "es un tablero de ajedrez metafísico con el que juegan quienes no tienen otra cosa que hacer".[30]

Zuióvic resalta el valor de la doctrina de Buckle en cuanto éste admi-

[24] Z. Zuióvic, *Obras*, parte I, Belgrado, 1892, pág. 89 (en servio).
[25] Ibídem.
[26] S. Markovic, *Obras escogidas*, Moscú, 1956, pág. 853.
[27] Z. Zuióvic, *Obras*, parte I, pág. 106.
[28] Ibídem, pág. 137.
[29] Ibídem, pág. 136.
[30] Ibídem, pág. 126.

te la existencia de leyes naturales e histórico-sociales, sin que por eso deje de advertir en su obra algunos conceptos que él considera equivocados. Así, hace una severa crítica de la reaccionaria teoría de Malthus, en quien Buckle se apoya para confirmar sus propias afirmaciones. Ni una sola conclusión de esta teoría, señala el pensador servio, ha resistido "a la crítica de las estadísticas, y tanto más de los socialistas".[31] Zuióvic escribe refiriéndose a los trabajos de Buckle: "Pasará mucho tiempo antes de que la historia sea una ciencia exacta como lo son, por ejemplo, las matemáticas, la física o la química."[32]

Nuestro autor afirma y repite que "el desarrollo de la sociedad es condición necesaria, sin la que no es posible ningún avance, ningún progreso de la persona humana".[33] Movido por el deseo de llevar la cultura a las grandes masas populares de Servia, Zuióvic dice que la ciencia no ha de seguir siendo patrimonio de los palacios, sino que ha de penetrar también en las cabañas, y llama a los literatos a divulgar entre el pueblo los conocimientos científicos y las ideas sociales avanzadas.

Las ideas democráticas y materialistas de Zuióvic son continuadas y ampliadas por el gran escritor, revolucionario demócrata y socialista *Svetozar Markovic* (1846-1875), ideólogo del movimiento de liberación nacional de Servia a mediados del siglo XIX.

Los investigadores yugoslavos de nuestro tiempo[34] señalan las fuentes bajo la influencia de las cuales se formó su concepción del mundo.

El factor decisivo en este orden fueron las condiciones económico-sociales y políticas de la vida de los servios y demás pueblos yugoslavos en aquella época, así como la experiencia del movimiento de liberación nacional, que Markovic recoge. Todo esto encuentra expresión en *Servia en el Este* (1872), el principal de sus trabajos, en el que el autor hace el primer intento serio de explicar, como demócrata revolucionario que era, los profundos cambios operados en su país entre 1804 y 1872, y donde formula su programa de emancipación nacional y social y de unificación de los pueblos yugoslavos.

Otro factor importante que influyó sobre Markovic fue la influencia de los demócratas revolucionarios rusos: Chernishevski, Dobroliúbov y Písarev, entre otros representantes del pensamiento político-social y filosófico de Rusia. Así nos lo confirman su obra filosófica *La verdadera orientación en la ciencia y en la vida* y sus artículos sobre cuestiones estéticas. A la vez que la ideología democrática revolucionaria de los pensadores rusos, Markovic asimiló algunos de los puntos utópicos y erróneos de su doctrina, como es la idea de la transición al socialismo a través de la comunidad rural, salvando la fase capitalista de desarrollo.

En el último periodo de su vida, Markovic sintió el influjo del movimiento obrero revolucionario de Europa Occidental. Conoció algunos trabajos de Marx y Engels, que dejaron en él huella, como puede advertirse

[31] Z. Zuióvic, *Obras*, parte I, pág. 126.
[32] Ibídem, pág. 116.
[33] Ibídem, pág. 72.
[34] Dusan Nedelkovich, *Svetozar Markovic como pensador revolucionario y las tres fuentes y tres partes integrantes de su concepción del mundo*. En *Revista de la Academia de Ciencias de Servia*, t. III, parte 2, Belgrado, 1951, págs. 200-207 (en servio).

en sus escritos sobre la lucha política y social en Europa y en su última obra importante, *El socialismo y el problema social.* Ahora bien, Markovic no llegó a ser marxista y hasta el fin de su vida fue un demócrata revolucionario.

Si bien es cierto que en sus controversias políticas y teóricas maneja los conocimientos adquiridos en el estudio de las doctrinas sociales y sistemas filosóficos de Rusia y del Oeste de Europa, Markovic es un pensador profundo y original, cuyas obras son fiel expresión del sentir de los pueblos yugoslavos. Paralelamente, era un defensor apasionado de la democracia internacional. Sus concepciones democrático-revolucionarias se forjan en la lucha activa por la emancipación de los pueblos del yugo social y de la opresión extranjera. "*Quien no esté dispuesto a sacrificarse por cada átomo de sus convicciones* —escribía desde San Petersburgo—, *que no se llame representante de los anhelos del pueblo.*" [35]

Durante el tiempo que Markovic pasó en San Petersburgo (1866-1869) mantuvo contacto estrecho con los estudiantes que seguían a Chernishevski y Dobroliúbov. Tuvo ocasión de escuchar a Písarev, de lo cual dejó constancia en varios artículos. Colaboraba en la prensa progresista rusa, y concretamente en la revista *Nedelia* (La Semana) y en aquel tiempo adoptó la divisa: "Ser para el pueblo servio lo que Chernishevski y Dobroliúbov han sido para el pueblo ruso." [36]

En Suiza, a donde Markovic se trasladó en 1869, no rompió los vínculos con los revolucionarios rusos. Cuando en 1870 los seguidores de Chernishevski fundaron en Ginebra la Sección Rusa de la Primera Internacional, él se convirtió en "agente corresponsal" de la misma para Servia y colaborador de su órgano, la revista *Naródnoe dielo* (La Causa del Pueblo).

El periódico *Rabotnik* (El Trabajador), que él dirige en 1871 y 1872, manifiesta en repetidas ocasiones su simpatía por las ideas revolucionarias de los pensadores rusos, y singularmente de Chernishevski y Písarev. *Rabotnik* publicó un capítulo de la novela de Chernishevski *¿Qué hacer?*, así como el artículo de Písarev *Las abejas*, que por cierto termina de manera muy distinta a como podemos leer en todas las ediciones rusas de aquel tiempo. Sabemos que, por imposición de la censura, el artículo de Písarev acaba con el párrafo siguiente: "Pero los proletarios, inquietos al ver que las flores se marchitan, también empiezan a reunirse en grupos y a cambiar impresiones..." [37] Pues bien, en el texto servio continúa: "Nos tomamos el atrevimiento de recordar cómo termina esto a quienes no lo saben todavía: en ese momento, las abejas obreras olvidan todas las normas de la urbanidad y de la subordinación social, reúnen todas sus fuerzas, ponen en juego todos sus aguijones, se lanzan al ataque contra los nobles zánganos, acaban con ellos y los arrojan de la colmena."[38] Esto nos dice una vez más que Markovic y sus correligionarios servios eran partidarios del método revolucionario para resolver los conflictos sociales y políticos ya maduros en el seno de la sociedad.

[35] S. Markovic, *Obras escogidas*, pág. 48.

[36] Cita del libro de I. Sjerlic, *Svetozar Markovic, su vida, su obra y sus ideas*, Belgrado, 1922, pág. 27 (en servio).

[37] D. I. Písarev, *Obras*, en cuatro tomos, t. II, Moscú, 1955, pág. 119.

[38] *Las abejas. Conversación con un liberal.* "Pequeña biblioteca", 1877, pág. 41 (en servio).

Demócrata revolucionario y republicano convencido como era, Markovic denuncia el chovinismo gran servio de los conservadores, que se hallaban dispuestos a llegar a un acuerdo con el sultán, y señala la íntima relación que había entre la lucha por la liberación completa del pueblo servio, hasta expulsar a los opresores extranjeros, y la lucha dentro del país contra los tiranos propios.

Markovic pone de relieve la contradicción radical que existe entre los liberales burgueses y la democracia revolucionaria. "Unos quieren emancipar al pueblo mediante la iniciativa popular —escribe—, acuden al pueblo y actúan junto con él. Otros quieren emancipar al pueblo y dirigirlo; éstos buscan las dinastías y las carteras ministeriales. Vosotros necesitáis un partido para formar un gabinete ministerial —prosigue, dirigiéndose a los liberales— y nuestro puesto está en el taller del obrero y en la casa del campesino. Nada hay de común entre unos y otros." [39] En otro lugar dice a los liberales servios: "...Nosotros despreciamos vuestro «orden», vuestra «libertad», vuestra «moral», vuestro «patriotismo», vuestra «religión» y vuestra «cultura»... y os consideramos como «basura que nada tiene que ver con nuestra tierra»." [40]

La única vía posible para la conquista de la libertad y de la democracia es, según Markovic, la revolución. "El pueblo servio no tiene otra salida que la de la revolución en los Balcanes", [41] afirma en *Servia en el Este*.

Markovic sale al encuentro del ideólogo del liberalismo servio V. Iovanovic, que se esforzaba en difamar las doctrinas socialistas. En su artículo *El socialismo o el problema social* refuta las invenciones de los liberales, quienes atribuyen a los socialistas propósitos de desencadenar revoluciones sangrientas, de implantar un régimen de tiranía y de alcanzar cruenta venganza sobre su enemigos. Refiriéndose a la experiencia histórica de la revolución francesa del siglo XVIII, que destruyó el viejo régimen social, el revolucionario demócrata servio pregunta: "¿Cómo es posible suprimir un régimen que ahoga la libertad y la igualdad y priva a la inmensa mayoría de los hombres de su existencia física, para no hablar ya de su progreso moral? ¿Acaso con ayunos, oraciones y acciones edificantes?", y responde: "...La lucha no es un «principio» de los socialistas, es un medio necesario *dondequiera que exista la tiranía* y sea preciso derrocarla." [42]

Markovic no llegó a elevarse hasta el socialismo científico. Consideraba que Servia podía eludir la fase capitalista de desarrollo y que, después del triunfo de la revolución popular, el país podría llegar al socialismo incluso sin proletariado, apoyándose en la familia patriarcal *(zadruga)* y en la comunidad rural. Lo mismo que Chernishevski —cuyas erróneas concepciones sobre la comunidad rural como base del socialismo compartía Markovic—, sobrevaloraba las posibilidades de la revolución campesina.

En su extensa obra *Principios de economía nacional*, Markovic hace grandes elogios de Marx y de las leyes del desarrollo social por él descu-

[39] Cita del libro de I. Skerlich, *Svetozar Markovic, su vida, su obra y sus ideas*, página 42.
[40] S. Markovic, *Obras escogidas*, págs. 283 y 284.
[41] Ibídem, pág. 428.
[42] Ibídem, pág. 690.

biertas. Pero, objeta, esas leyes no se podían aplicar a Rusia ni a Servia; sólo eran valederas para los países capitalistas desarrollados del Occidente europeo, como Inglaterra, país en el que, según él, se había basado principalmente Marx para la creación de su teoría económica. Markovic, lo mismo que Chernishevski, llega a la equivocada conclusión de que en los países en que existe la comunidad rural "la sociedad puede transformar su economía, basada en la pequeña producción e implantar la más perfecta producción maquinizada sin necesidad de pasar obligatoriamente por el «purgatorio» del desarrollo capitalista".[43]

Marcovic no podía comprender que en las condiciones en que entonces se desenvolvía Servia, el movimiento de los campesinos "era una lucha no proletaria, sino de pequeños propietarios; esa lucha no iba dirigida contra los cimientos del capitalismo, sino que trataba de depurarlos de todos los restos de la servidumbre".[44]

Al mismo tiempo, el socialismo utópico de Markovic se diferencia sustancialmente de la doctrina de otros utopistas, puesto que mantiene vínculos orgánicos con el programa de la democracia revolucionaria, que llevaba a las masas campesinas a la lucha contra los explotadores.

Markovic hallábase convencido de que la transición al socialismo era posible únicamente mediante la revolución llevada a cabo por el mismo pueblo.

En su severa crítica del sistema capitalista de Europa Occidental combate la limitación de la democracia burguesa y refuta la teoría de los "armonistas", de Carey en Norteamérica y de Bastiat en Europa, que significaba la apología del sistema burgués. Sus artículos ponen de manifiesto la esencia antipopular de los regímenes capitalistas tan ensalzados por los liberales. Refiriéndose al parlamentarismo burgués de Inglaterra, escribe: "En esencia se trata de la victoria de dos estamentos (de la nobleza y de la burguesía) sobre las masas trabajadoras del pueblo; esos estamentos organizaron un *poder fuerte* sobre el pueblo que ha sido capaz de mantener hasta nuestros días el «orden» basado en la violencia. Quien lo desee puede admirar el «orden» inglés y su «legalidad»; nosotros no lo deseamos para nuestro pueblo."[45]

Markovic hizo una defensa abierta de la Comuna de París. En sus artículos *El fin de la Comuna de París*, *La Comuna y la Internacional* y *El terror blanco* denuncia a los reaccionarios que cubrían de cieno a los comuneros.

La base teórica de las ideas revolucionarias de Markovic era una filosofía materialista. En 1870 definió netamente en la revista *Molode serbstvo* (Jóvenes Servios) su posición materialista. "Cuando se habla de estas orientaciones desde un punto de vista científico —escribe—, por materialismo se entiende la escuela filosófica que considera la materia eterna, sin que ni una sola partícula de ella pueda ser creada o destruida. Toda la vida de la naturaleza es un cambio de forma de la materia, un movimiento de sus partículas (fuerzas). El pensamiento se halla indisolublemente

[43] S. Markovic, *Principios de economía nacional, o ciencia del bienestar del pueblo (según N. G. Chernishevski)*, Belgrado, 1874, pág. 27 (en servio).

[44] V. I. Lenin, *El grupo campesino o "del trabajo" en el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia*. En *Obras completas*, 4ª ed. rusa, t. X, pág. 379.

[45] S. Markovic, *Obras escogidas*, pág. 669.

ligado a la materia. *La idea sólo puede surgir en la cabeza dotada de un determinado órgano material, que es el cerebro.* Los idealistas, al contrario, estiman que el mundo ha sido creado según ideas (o un plan) anteriores a la materia e independientes de ella. Consideran que el mundo es sólo «reflejo de las ideas» y que la vida de la naturaleza no es sino una manifestación del «espíritu».” [46]

Markovic expuso sus ideas filosóficas en una serie de trabajos, particularmente en *La verdadera orientación en la ciencia y en la vida* (1871-1872). Por “verdadera orientación” entendía él las ideas de los filósofos materialistas. El se había marcado el ambicioso propósito de “divulgar los resultados de la ciencia”, pero la realidad es que va más allá, pues ofrece una síntesis de los principios de la filosofía materialista que, gracias a sus trabajos, se convierte en la base teórica de la democracia revolucionaria servia.

La primera parte de la obra, que lleva por título *¿Qué es el realismo?*, es un examen de los problemas generales de la filosofía. Si nos atenemos a sus sistemas de ideas, escribe el autor al principio de su investigación, todos los hombres se dividen en dos campos: materialistas e idealistas. “A uno pertenecen quienes afirman que entre la naturaleza y el hombre hay *unidad, es decir,* que los elementos que componen *toda* la naturaleza material y el ser pensante —el hombre— son idénticos: materia y energía...” [47]

Markovic considera demostrado por la ciencia que la energía es inmortal, y también que la materia es eterna. Esta última es el portador de la energía, que es una propiedad de la materia. El eterno cambio de formas de la materia y la energía, su eterno movimiento en la naturaleza, es la vida de la naturaleza.

“Al otro lado se encuentran quienes dicen que la naturaleza está gobernada por un “espíritu infinito” e invisible, por una fuerza superior «incomprensible» que creó «de la nada» «todo lo que se ve y lo que no se ve».” [48] La primera orientación la define como verdadera y científica, y la segunda como no científica y teológica. Markovic pone de relieve en su obra la oposición entre estas dos orientaciones en cuanto al modo de concebir la naturaleza y la sociedad humana.

Markovic utiliza ejemplos de la secular lucha de la religión contra la ciencia para mostrar la pugna del materialismo y el idealismo como tendencias filosóficas. “En cuanto el hombre «osó» descubrir con su «débil» inteligencia los secretos de la divinidad, surgió la lucha entre la *religión,* «revelada» por Dios a los hombres, y la *ciencia,* es decir, el estudio libre, realizado por el hombre, de los fenómenos de la naturaleza y de las leyes según las cuales se producen esos fenómenos. Esa lucha, que continúa hasta hoy día, tiene su origen en la esencia misma de la religión y la ciencia, en la profunda e irreductible contradicción entre los principios básicos de que derivan ambas tendencias.” [49] El estudio de las bases filosóficas de la religión y la ciencia, escribe Markovic, muestra que el resultado final de toda religión es la desigualdad entre los hombres, la falta

[46] S. Markovic, *Obras escogidas,* pág. 180.
[47] Ibídem, pág. 429.
[48] Ibídem.
[49] Ibídem, pág. 434.

de derechos y de libertad. Y al contrario, el resultado final de la ciencia es el logro de condiciones en las que sean posibles la libertad y la igualdad de derechos. Refiriéndose a la civilización de los antiguos griegos y romanos, Markovic llega a la conclusión de que era limitada e inestable, cosa que ocurre en todos los sitios "en que la ciencia es materia de placer para una sola clase, y no patrimonio de todo el pueblo".[50]

No hay fuerza alguna capaz de frenar el progreso de la humanidad, afirma Markovic. La inquisición, las cárceles, las hogueras y demás bárbaros recursos de que se ha valido la Iglesia en su lucha contra la ciencia prueban únicamente que era incapaz de defender sus principios. Y aunque esa lucha se prolonga hasta nuestros días, no es difícil prever en qué parará todo esto: el triunfo, cada vez más, se inclina hacia el lado de la ciencia.

La propaganda de la ciencia materialista avanzada ocupa un lugar importante en la actividad de Markovic. La ciencia, afirma, es una fuerza únicamente cuando ayuda al pueblo en su progreso. La ciencia por la ciencia es "una consigna de filisteos". Critica duramente la "neutralidad" y el "apoliticismo" de los investigadores y manifiesta que cualquier tratadista moderno, sea cual sea la rama de la ciencia que le ocupe, pertenece a uno u otro partido; su obra tiene siempre determinado matiz.

Como materialista y ateo convencido que era, Markovic mantiene una lucha sin cuartel contra toda manifestación de oscurantismo. La fe religiosa la define como "período infantil del pensamiento humano"; todas las ciencias teológicas y metafísicas son "combinaciones con ceros".

Entre la ciencia y la religión, subrayaba, no hay término medio, y por eso es imposible la conciliación entre ellas. Allí donde la verdad ha sido demostrada, donde hay conocimiento, no hay lugar para la religión.

Markovic señala el desafortunado intento de explicar la naturaleza del pensamiento humano por parte de los sensualistas, aunque les reconoce el mérito de haber sido los primeros en haber tratado de aplicar los principios de la ciencia al estudio de los fenómenos sociales. "Hasta entonces esto se había considerado derecho exclusivo de la teología y de su hermana menor, la metafísica." [51]

"Toda vida —añade en su exposición del materialismo— no es sino una modificación de la materia. El hombre nace y muere; la materia no nace ni muere, *es inmortal.*" [52]

Estimaba Markovic que los trabajos de los naturalistas, de Darwin y de Séchenov, daban pie para considerar que el pensamiento, complejísimo proceso del sistema nervioso del hombre, es un derivado del movimento de la materia, lo mismo que cualquiera otra actividad del cuerpo humano. "La causa inicial de cualquier pensamiento —escribía— es la impresión exterior que recibimos por intermedio de los órganos de los sentidos. De ahí se desprende claramente que el hombre no tiene ideas «innatas» de ninguna clase." [53]

Por lo tanto, concluye Markovic, la naturaleza no necesita de ningún "creador" ni de nadie que la "cuide" fuera de ella misma. Por mucho

[50] S. Markovic, *Obras escogidas*, págs. 438-439.
[51] Ibídem, pág. 446.
[52] Ibídem, pág. 454.
[53] Ibídem, pág. 476.

que digan para justificarse los enemigos de la ciencia, contra la experiencia no hay apelación posible.

Markovic demuestra que el mundo objetivo es cognoscible, que el conocimiento humano es veraz y real, sin que para él existan límites, puesto que el desarrollo de la ciencia es ilimitado. Una garantía de que nuestros conocimientos no son producto de la imaginación y de que responden a hechos con existencia real en el mundo es la circunstancia de que podemos predecir los fenómenos cuando conocemos las leyes que los rigen.

Markovic no pudo superar hasta el fin la estrechez y limitación del materialismo antropológico, del que era adepto; a veces recogía en sus obras afirmaciones de los naturalistas próximas al materialismo vulgar. Mas sus concepciones filosóficas se encontraban lejos de la metafísica y descansaban en la idea del desarrollo, del modo dialéctico de estudiar el mundo. Siguiendo la doctrina fisiológica materialista de Séchenov, da una explicación, acertada en líneas generales, del proceso del pensamiento, sin reducirlo a la secreción fisiológica de un líquido.

El carácter dialéctico de la doctrina de Markovic se pone de relieve con especial claridad en una de sus últimas obras, *El socialismo o el problema social*, que es también la más importante de cuantas salieron de su pluma.

La filosofía de Markovic ostentaba un carácter eficaz y veíase proyectada sobre la lucha social activa.

Su estudio *La verdadera orientación en la ciencia y en la vida* termina con las siguientes palabras: "...Hemos mostrado la vía por la que el hombre puede *alcanzar aquí, en la tierra, parte por lo menos de sus aspiraciones divinas.* Quienes desconocen los vínculos del hombre con la tierra, lo hacen descender del cielo y preparan la ascensión al cielo, en la mayoría de los casos viven aquí, en la tierra, esclavos y sumidos en el fango." [54]

Después de defender en la primera parte de *La verdadera orientación en la ciencia y en la vida* su concepción materialista sobre el desenvolvimiento de la naturaleza, pasa en la segunda a aplicar los principios materialistas a la evolución de la sociedad humana. La necesidad de formular los principios fundamentales de la nueva ciencia sobre la sociedad viene impuesta, según él, por la circunstancia de que "*lo mismo que en el siglo XVIII, en vísperas de la revolución francesa, ahora, en vísperas de la revolución política y social, se desarrolla una encarnizada lucha en el seno de la ciencia*".[55]

Las concepciones sociológicas de Markovic se hallan también expuestas en *Servia en el Este* y en *El socialismo o el problema social.*

Las ideas socialistas de este pensador se desarrollan en el marco histórico del movimiento de liberación nacional y de la lucha de clases de los pueblos de Yugoslavia. Simultáneamente estaban al servicio de toda la humanidad trabajadora por su emancipación.

¿Cómo transformar la sociedad? Markovic dice a este respecto: "La organización social presente, tan injusta, surgió, en todo caso, como resultado del desarrollo *natural* del género humano. Y cualesquiera que sean

[54] S. Markovic, *Obras escogidas*, pág. 554.
[55] Ibídem, págs. 488-489.

los inconvenientes que dentro de ella sufren los hombres, es indudable la existencia de ciertas fuerzas *internas* que mantienen este régimen familiar, económico y político a pesar de todos los sufrimientos que de él se derivan para la generalidad. Finalmente, esa misma «fuerza política» que parece como algo totalmente externo ha de disponer también de ciertas fuerzas materiales, mediante las cuales se sostiene y que se hallan comprendidas en los intereses materiales de las distintas clases, en los hábitos e ideas de los hombres, etc. ¿Cómo, pues, acabar con esta situación y abocar a otra nueva? ¿Cómo transformar la sociedad? En todo caso, el hombre no dispone de otros recursos que no sean el empleo de ciertas fuerzas *naturales* existentes en la misma sociedad y, mediante el influjo de unas fuerzas naturales sobre otras, *lograr ciertos resultados*. Mas para ello es necesario *conocer* la sociedad, su organización interna y las fuerzas que actúan en ella; también hay que saber *qué* sociedad es la que *el hombre* necesita y cómo es posible crearla. Se comprende que la sociedad no se puede coser a la medida, como si fuera una bota, pero el socialista ha de saber *cómo se puede crear la mejor sociedad posible partiendo de un material conocido de antemano*, por ejemplo, del pueblo inglés, o del francés, o del servio. Para todo ello imagino yo que hacen falta *conocimientos*, y conocimientos amplios y profundos. Es, pues, necesaria la *ciencia*, ¡y qué ciencia! Unicamente es posible adquirirla parte por el estudio teórico de las ciencias sociales y parte por el análisis y el estudio de la vida del propio pueblo. Mas para ponerse en condiciones de *advertir y comprender* ciertos hechos de la vida del pueblo se requiere una buena preparación teórica previa. Las calamidades, la tiranía y otras circunstancias que pesan sobre el pueblo pueden ocasionar una explosión en la sociedad, explosión que únicamente traerá transformaciones en la vida del pueblo en la medida en que éste se halle dirigido por hombres *que sepan cómo crear el nuevo régimen;* de otra manera, todo volvería al estado de cosas de antes. De aquí que las revoluciones sociales conduzcan sólo a cambios parciales. Esto es una ley de la transformación social, y ni los socialistas pueden hacer nada contra ella. Por lo tanto, los socialistas, o, en general, quienes quieran tomar la *iniciativa* (y sin ello es imposible transformar la sociedad), han de tener *grandes conocimientos*. Se comprende que no se requiere un conocimiento especial de física, química o mecánica, si no es para aplicarlo a los fines propios y específicos de estas ciencias; mas por lo que se refiere a las ciencias sociales, cuanto más profundos sean los conocimientos, tanto mejor. Y ello, ciertamente, no para enseñarlas a los hombres, *sino para actuar de acuerdo con ellas*. . ." [56]

Todas las obras de Svetozar Markovic se hallan presididas por la idea de que el motor del progreso histórico son las masas populares, de que el pueblo es el creador de la historia. Esta idea es el punto de que parte siempre: tanto si se trata del desarrollo de las formas de propiedad y de los conceptos jurídicos acerca de la misma, de la sociedad y el Estado, del derecho y la ley, de la moral y la familia en *La verdadera orientación en la ciencia y en la vida*, o de la evolución de la sociedad servia y del Estado en el siglo XIX, en *Servia en el Este*, como de la democracia burguesa y la democracia social, de los sistemas sociales, del Estado y la revolución

[56] S. Markovic. *Obras escogidas*, págs. 843-844.

social, de la civilización, etc., en *El socialismo o el problema social* y en otras obras.

Las obras de Markovic contienen acertadas tesis materialistas sobre el desarrollo de la sociedad humana que lo colocan muy por encima de los sociólogos burgueses de su tiempo. Los fenómenos sociales, sostenía, son algo vivo y mutable: sin cesar evolucionan hacia la perfección. "Nuestra vida material —escribe— es la base de nuestro ser, y sin esta base material ninguna de nuestras relaciones existirían en absoluto. Por esto las relaciones económicas, que aseguran la existencia material, son las más importantes." [57]

Markovic distinguía con bastante precisión los grados del desarrollo social por que atravesó la sociedad humana y comprendía la importancia de las clases y de la lucha de clases. Combatió a los apologistas de la burguesía, arrancó la máscara al Estado burgués, basado en la explotación, y criticó la "teoría" bakuninista de la revolución social, que calificaba de anarquía proudhoniana vuelta del revés.

En sociología era contrario al punto de vista del "exclusivismo" del proceso histórico de Servia. Afirma, por ejemplo, que "la historia de un pueblo en una determinada época puede servir de modelo para la historia de la humanidad entera o, en esencia, de expresión de las leyes económicas que rigen los intereses materiales de los hombres".[58]

Pero la concepción que Markovic tiene de las leyes del desarrollo social aplicadas a la vida de su país en aquel tiempo es idealista en bastantes aspectos; ello toma cuerpo, por ejemplo, en la excesiva importancia que da a la conciencia social, incluida la filosofía, en el proceso histórico, y también en la sobrevaloración del papel de los intelectuales. Markovic estimaba que el progreso de la sociedad depende en gran parte del desarrollo intelectual del pueblo.

En la obra de Markovic ocupan un lugar importante los problemas de estética. *Poesía y pensamiento*, *El realismo en poesía*, *El pueblo y los escritores* y otros trabajos críticos suyos infundieron un viraje a la literatura servia de su tiempo y dieron comienzo en ella al realismo crítico. Su autor asesta en estos artículos un vigoroso golpe a la poesía carente de ideas, a la orientación antipopular en el arte. Dice así en *Poesía y pensamiento*, criticando los principios metafísicos burgueses: "Los estetas que afirman, siguiendo su propio deseo, *a priori*, que el hombre posee al nacer ciertas ideas absolutas, que Dios sabe de dónde vinieron a aposentarse en su alma, sostienen que la idea de lo absolutamente bello es propia del hombre, cualquiera que sea la forma en que se manifieste. Partiendo de tan falsa premisa, tratan de demostrar que todas las artes derivan de la tendencia humana a dar vida a ese hermoso ideal, del deseo de completar a la naturaleza. ¡Desgraciados! Imagínanse que completan a la naturaleza cuando toda su obra no es sino una miserable imitación de esa misma naturaleza." [59]

Markovic tenía un bajo concepto de las teorías metafísicas o idealistas sobre lo bello, consideradas desde un punto de vista científico. En

[57] S. Markovic, *Obras escogidas*, pág. 813.
[58] Ibídem, pág. 838.
[59] Ibídem, pág. 55.

cambio, manifestaba su admiración por la estética materialista de Chernishevski y recomendaba el estudio de *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad*, de este último.

La literatura servia, afirma, resaltando la función social del arte, ha de representar "sólo aquello que efectivamente es útil a la sociedad. La vida del pueblo es lo que da contenido y realidad a la poesía".

Markovic fue víctima de las iras de las autoridades servias y austríacas, siendo detenido en numerosas ocasiones y sufriendo condenas; las persecuciones, las privaciones y las enfermedades lo llevaron prematuramente a la tumba.

En Markovic tenemos al fundador del movimiento democrático revolucionario entre los pueblos de Yugoslavia y a un apasionado propagandista de las ideas del socialismo. Sus trabajos contribuyeron a educar a toda una generación de pensadores y revolucionarios progresistas de Yugoslavia.

La mayoría de los pensadores progresistas de los pueblos de Yugoslavia en esa época examinan los problemas filosóficos en su vinculación íntima con el desarrollo de la vida social y de la lucha por la independencia. No eran filósofos "puros".

La propaganda de las concepciones materialistas fue siempre una parte importante e inseparable de la labor teórica y político-social de los pensadores revolucionarios yugoslavos en la segunda mitad del siglo XIX. Ello era debido a las necesidades del movimiento de liberación, a los avances del cual se oponían las ideas reaccionarias y liberales en política y sociología. Por eso, los mejores pensadores de los pueblos yugoslavos habían de concentrarse principalmente en las leyes del desarrollo de la sociedad humana, en la sociología. Lo principal en su labor teórica, en unos momentos en que democracia y socialismo utópico aparecían fundidos, era la propaganda de las ideas socialistas, aunque en la vida social de todos los pueblos de Yugoslavia, sin exceptuar a ninguno, no habían madurado aún las condiciones objetivas para las transformaciones socialistas. Aun reconociendo los errores de otros socialistas utópicos, ellos mismos en sus propias obras, al tratar de aplicar sus ideas socialistas a las condiciones concretas de los pueblos de Yugoslavia, en virtud de esas condiciones históricas objetivas, no llegaban a rebasar el marco del socialismo utópico.

Los demócratas revolucionarios yugoslavos trataban de encontrar respuesta a los problemas que planteaba la propia vida en el estudio de la experiencia de los pensadores europeos occidentales y rusos y del movimiento revolucionario propio y de otros países.

En la persona de *Vasa Pelagic* (1838-1899), de cuyas ideas filosóficas nos ocuparemos en el tomo III de la presente obra, tenemos a un excelente seguidor y continuador de la obra de Markovic.

A mediados del siglo XIX los avances del pensamiento político-social y filosófico en Croacia encuentran reflejo en la obra del escritor progresista e investigador materialista *Bogoslav Sulek* (1816-1895). Si bien era de origen eslovaco, toda su vida consciente y su actividad se hallan vinculadas a Croacia. Sulek era un excelente hombre de ciencia, de conocimientos enciclopédicos, que en el pasado siglo dejó huella sensible en la vida cultural y política del pueblo croata.

Hacia 1840 se incorporó activamente al movimiento de Iliria. La re-

volución de 1848-1849 en Croacia ejerció sobre él gran influencia, convirtiéndose en uno de los dirigentes de la tendencia democrática radical del ilirismo. Sin abandonar su labor publicística, y pese a las trabas de las autoridades austriacas, Sulek no deja de actuar como propagandista del materialismo en filosofía y en las ciencias naturales. Desde 1866, su actividad científica va unida a la Academia Yugoslava de Ciencias y Artes, inaugurada aquel año en Zagreb y de la cual era miembro. Sus concepciones filosóficas serán examinadas en el tomo III de nuestra HISTORIA.

Las mejores tradiciones de los pensadores revolucionarios de la pasada centuria fueron continuadas en las nuevas condiciones históricas, sobre una base nueva, marxista, en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, por los socialdemócratas, y más tarde por los comunistas, que se pusieron a la cabeza de los pueblos de Yugoslavia en su heroica lucha hasta conseguir la emancipación definitiva del yugo nacional y social.

3. RUMANIA

Durante el segundo tercio del siglo XIX, en los principados rumanos del Danubio continúa el proceso de desintegración de las relaciones feudales y se ahondan las contradicciones de clase.

En ese tiempo, en la situación económica de aquellas regiones se observan cambios considerables hacia el desarrollo capitalista. Después de la paz de Adrianópolis (1829), los principados son atraídos hacia la órbita del comercio capitalista. En busca de ganancia, los boyardos terratenientes aumentan los días de prestación personal. Ese incremento de la explotación de los siervos adquiere fuerza legal en el Reglamento Orgánico, o "Código del vasallaje", según lo califica Marx en *El Capital*.[60] Por otra parte, la burguesía en ascenso reclamaba la supresión de la servidumbre y la libertad nacional. La agudización de la lucha contra el feudalismo aboca en la revolución democrático-burguesa de 1848, momento histórico en los destinos de los principados danubianos del que Marx y Engels, refiriéndose al significado de dicha batalla, escriben que "el espíritu revolucionario, según lo demuestra suficientemente la insurrección de 1848", había penetrado también en aquellas tierras.

"Y si ello es así, la nacionalidad valaca puede desempeñar un señalado papel cuando se trate de dar una solución definitiva al problema de estas regiones." [61]

En aquellas condiciones, cuando el feudalismo se desintegra y los trabajadores se ven sumidos en la ruina, adquieren gran difusión las ideas del socialismo utópico, entre cuyos mejores propagandistas figura T. Diamant.

Teodoro Diamant (nace en 1810 y muere después de 1841) era hijo de un modesto empleado. Después de 1830 estudió ingeniería en París, donde mantuvo estrechas relaciones con Fourier. Colaboró con este último y en 1833 publicó, en francés, el folleto *Aux amis de la Liberté, de la Justice et de l'Ordre*. En él, Diamant define como sigue el principio de

[60] C. Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, ed. cit., t. I, pág. 183.
[61] C. Marx y F. Engels, *El problema de Oriente. Las nacionalidades en Turquía*. En *Obras completas*, t. IX, pág. 376.

Fourier: abandonar "la dispersión que sirve de base a la sociedad moderna, en la que los hombres cumplen un trabajo que les repugna", y adentrarse por la vía de "la asociación basada en la gravitación universal".

Algo más tarde, Diamant colabora en el periódico de Bucarest *Curierul Rominesc*, donde aparecen artículos suyos que contribuyen a despertar el interés por el socialismo utópico en Muntenia y Moldavia. En 1841, en un memorial dirigido al gobierno de Moldavia, Diamant indica el procedimiento que se podría seguir para aplicar el sistema de Fourier en estos principados, considerando los problemas sociales que aquejaban a sus tierras; a este efecto recomienda dar la libertad a los gitanos, que pertenecían al Estado, y asentarlos en colonias rurales junto con los "desgraciados vagabundos" y con los elementos pobres de la ciudad.

Por iniciativa de Diamant, en la hacienda de Skeyen, que pertenecía a un amigo suyo, se constituyó un falansterio del que formaban parte los campesinos de dicha hacienda y artesanos reclutados en la ciudad. Pero Diamant se desinteresó pronto por el experimento, por considerar que no correspondía en modo alguno a las condiciones indicadas por Fourier. El falansterio sufrió además la persecución de las autoridades y, abandonado por los colonos, no tardó en ser clausurado.

El representante más significado de la ideología avanzada en el período de los acontecimientos de 1848 es el demócrata revolucionario *Nicolás Balcescu* (1819-1852). Nació Balcescu en Bucarest; su padre era un boyardo con escasos bienes de fortuna. La ideología de este demócrata revolucionario se formó bajo la influencia de la propaganda realizada por Tudor Vladimirescu y Jorge Lazar, que fueron los iniciadores de la lucha por la liberación nacional.

En 1840, Balcescu y otros patriotas traman un complot contra el hospodar A. Ghika, en el que se planteaban reivindicaciones de tipo democrático-burgués. La conspiración es descubierta y los complicados son sometidos a juicio y condenados a prisión. Al salir de la cárcel, Balcescu prosigue con mayor tenacidad aún su labor revolucionaria.

En 1843 es constituida una sociedad secreta (Hermandad) de la que eran cabezas visibles N. Balcescu, Ion Ghika y Cristian Tell. Su propósito era preparar la revolución. Balcescu establece contacto con los patriotas de las tierras rumanas de Moldavia y Transilvania, sin que por ello abandone sus investigaciones en el campo de la historia. El y A. T. Laurian inician en 1845 la publicación de la revista *Magazinul historic pentru Dacia* (Revista de Historia para Dacia). Poco después Balcescu se desplaza a Francia para terminar sus estudios y llevar a cabo algunas investigaciones sobre asuntos históricos. Las privaciones y el agotador trabajo agravaron considerablemente la tuberculosis que padecía.

En París, Balcescu toma parte en la revolución de febrero de 1848; seguidamente regresa a su patria, donde trabaja intensamente para preparar la revolución en los principados danubianos. Con la contribución activa de las masas urbanas, es derribado el hospodar Bibescu y se forma un gobierno provisional.

Durante la revolución, como miembro que era de ese gobierno (ministro de Negocios Extranjeros), Balcescu combate las indecisiones de los liberales burgueses, que estaban en mayoría y toleraban las conspiraciones de los boyardos reaccionarios. La intervención del ejército turco puso

fin al levantamiento. Balcescu pasa a Transilvania, donde se esfuerza por limar las diferencias entre los revolucionarios rumanos y húngaros con objeto de aunar los esfuerzos en la lucha contra el absolutismo de los Habsburgos. Pero la situación revolucionaria se halla ya en descenso y Balcescu emigra a París. Allí publica algunos artículos y ensayos sobre la situación político-social de los principados danubianos. Paralelamente, trabaja con gran intensidad en la *Historia de los rumanos en tiempos del voyevoda Miguel el Valeroso*. Un material muy valioso, que nos permite conocer las ideas de Balcescu. representa su correspondencia con los amigos en este período (1848-1852).

Sin recursos y enfermo, Balcescu murió en Palermo (Italia).

En sus trabajos sobre temas de historia económico-social y política (*Situación social de los obreros labradores, La marcha de la revolución en la historia de los rumanos, El problema económico en los principados del Danubio* [62] y otros), Balcescu denuncia la inhumana explotación y la opresión secular de los siervos de la gleba por parte de los señores y del Estado feudal. Muestra cómo los señores, que "organizan un Estado de terratenientes", "tratan de formar una casta privilegiada, de apoyar su poder y bienestar en la esclavización de las masas... de absorber las haciendas pequeñas (de los campesinos libres. *Red.)*, que incorporan a las suyas, y de arrebatar al propio tiempo a los campesinos, junto con sus tierras, su libertad personal, hasta convertirlos en siervos".[63]

En *El problema económico de los principados del Danubio* describe Balcescu la penosa situación del pueblo en vísperas de la revolución de 1848, de un pueblo "carente del pan de cada día, de seguridad, de orden, de libertad y de garantías, abandonado al arbitrio de una oligarquía burocrática compuesta por déspotas cobardes, venales y crueles, que viven de los desafueros y de la arbitrariedad..." [64]

El estudio de los orígenes del régimen de servidumbre en los principados danubianos conduce a Balcescu a la acertada conclusión, con la cual se mostró Marx de acuerdo en *El Capital*, de que el sistema de la prestación personal es lo que dio origen a las relaciones de servidumbre. "Por lo tanto, no es el trabajo ni son los frutos de éste, sino toda una serie de despojos sucesivos, lo que da origen a las grandes haciendas en nuestros principados y lo que constituye los títulos de propiedad de quienes de antaño poseen la tierra." Para el señor, "la tierra no es sino una red con la que mantiene sujeto al campesino para explotar su trabajo".[65]

Balcescu estimaba que el progreso de los principados danubianos y la emancipación social de los campesinos siervos eran imposibles sin la abolición completa de las relaciones de servidumbre y del Estado feudal.

Como portavoz de los vitales intereses de los hombres del agro, Balcescu luchó enérgicamente por la supresión del régimen de servidumbre y por la concesión de tierra a los campesinos. Según él, únicamente así podía la revolución dar paso a un régimen social nuevo, más perfecto que el feudalismo. "Sólo concediéndoles la tierra podemos asegurar la libertad a los campesinos, dar una base sólida al derecho de propiedad, interesar

[62] Algunos materiales de esta obra fueron utilizados por Marx en *El Capital*.
[63] Balcescu, *Obras*, t. II. Bucarest, 1953, pág. 21 (en rumano).
[64] Ibídem, t. I, pág. 298.
[65] Ibídem, pág. 277.

al pueblo en su defensa..., fomentar la agricultura y el comercio de los campesinos, dar cimientos a la riqueza social y elevar el bienestar de la población."[66] De ahí se desprende, por un lado, la avanzada posición que Balcescu ocupaba en la revolución de 1848, aunque también puede advertirse la limitación de sus concepciones, la fe utópica en que bajo un régimen de propiedad privada "libre" el pueblo se emanciparía de la miseria y la explotación.

Balcescu combatió enérgicamente a los ideólogos de la burguesía liberal. Mientras que éstos, Eliade por ejemplo, propugnaban la "colaboración fraternal" de las clases, el demócrata revolucionario afirma: "La revolución no debe entrar en componendas con sus enemigos."[67] Censura la orientación idealista de "la «escuela romántica», que menosprecia la ayuda económica del Estado y habla solamente de la fuerza moral, de la fuerza del derecho"... "La escuela romántica, a la que pertenecen tanto Russet como Eliade —escribe—, llevó nuestra revolución al fracaso."[68]

También en el problema nacional ocupaba Balcescu posiciones avanzadas. "Nuestro principio político —decía— es sencillo: reconocimiento y respeto de la igualdad y solidaridad de las nacionalidades; diez siglos de lucha y de sufrimientos lo han robustecido."[69] Condena las ideas chovinistas de los "ultra-rumanos" y de los "ultra-húngaros" en 1848 e indica el beneficio que ello reportó a la contrarrevolución, y a nadie más.

"El problema de Transilvania no hay que resolverlo tal como lo quieren los rumanos, los húngaros, los saxos y los secuos: quedarse ellos solos en el país y expulsar de él al resto; no, hay que proclamar el derecho común o la igualdad de todos los hombres y nacionalidades, buscar los recursos para una convivencia armónica..."[70] Balcescu formula las tareas futuras de la "revolución nacional", que habrá de unificar en un Estado a los rumanos de las tres provincias de Valaquia, Moldavia y Transilvania. La forma de gobierno en ese Estado ha de ser la república democrática, para lo cual el pueblo no habrá de dejarse seducir nuevamente por las frases engañosas de los déspotas.

Balcescu habla de la ley del progreso histórico como de algo vinculado principalmente a los cambios en las relaciones de propiedad. Aplicando esta idea a la historia de su patria, dice que "el pueblo, *esclavo* en un principio, se convierte en *siervo,* luego en proletario agrícola, más tarde en poseedor, y ahora ha de convertirse en *propietario*". Llega a la conclusión de que "cada una de estas transformaciones consecutivas fue un progreso en comparación con el estado anterior y dio origen a un nuevo progreso".[71] La evolución histórica se produce solamente como fruto de una enconada lucha social: "La historia de la humanidad no es sino una lucha continua del derecho contra la tiranía, de la clase desposeída con-

[66] Balcescu, *Obras*, t. I, pág. 282.
[67] *Textos sobre el desarrollo del pensamiento político-social en Rumania,* Bucarest, 1954, pág. 227 (en rumano).
[68] Ibídem, pág. 223.
[69] Cita del libro de Juan Ghika *Recuerdos de los años de emigración después de 1848*. Bucarest, 1889, págs. 371-376 (en rumano).
[70] Balcescu, *Obras*, t. II, pág. 262.
[71] Ibídem, t. I, pág. 310.

tra los usurpadores de sus derechos; una lucha reñida que a menudo ostenta el carácter de venganza, una lucha sin fin, que continúa en nuestros días y que no cesará hasta que no desaparezca la última sombra de tiranía, hasta que los pueblos no restablezcan sus derechos y la igualdad triunfe en el mundo." [72]

Por eso la historia de la sociedad no debe limitarse a estudiar la vida política, sino que también ha de ocuparse "de otra parte mucho más interesante: de las instituciones, de la industria y el comercio, de la cultura espiritual y moral, de las costumbres y del modo de vida", pues sólo "la organización interna de la sociedad puede explicarnos la evolución histórica".

Si bien Balcescu no se eleva hasta la concepción científica del papel histórico del proletariado, en él encontramos valiosos pensamientos acerca del papel de las masas populares en la historia. Refiriéndose concretamente a su país, afirma: "El patriotismo del pueblo es mucho más hondo que el de cualquier individuo genial. Cuando el corazón del pueblo se vea inflamado por la gran idea del renacimiento nacional y se decida a defenderla con su sangre, no habrá en el mundo fuerza alguna capaz de contenerlo." [73] Todas las obras de Balcescu son buena prueba de sus deseos de poner de relieve el verdadero papel de las masas en la historia de su patria.

La revolución de 1848 fue cosa del pueblo: "...Creo que la gente del pueblo, particularmente la de Bucarest, cumplió su deber revolucionario y nacional... mientras que... las clases superiores —el gobierno, los terratenientes, los comerciantes, la juventud culta— estuvieron muy lejos de mantenerse a la altura que su posición les imponía y se mostraron indignos de su misión y del pueblo que estaban llamados a dirigir." [74]

En la concepción del mundo de Balcescu se dan algunos elementos idealistas; a veces habla de la "providencia" y de "Dios", pero ello no es esencial para la interpretación que él da a los fenómenos sociales.

Todos los grandes problemas planteados por las condiciones históricas de la vida de Rumania se concentran en los planteamientos teóricos de Balcescu.

Al período de la revolución de 1848 pertenecen también otros pensadores evanzados, como son el erudito Juan Jonescu de la Brad, el historiador y político Kogalniceanu, el publicista de Transilvania Barits y otros.

Jonescu de la Brad escribía que la revolución fermenta dondequiera que la sociedad conoce "la lucha entre los propietarios y los obreros, entre los boyardos y los campesinos, entre los ricos y los pobres, entre los capitalistas y los trabajadores".

La crítica del régimen feudal ocupa un lugar importante en las obras de *Miguel Kogalniceanu* (1817-1891), quien protesta airadamente contra el hecho de que "el hombre explote al hombre y todo el pueblo se vea sacrificado a una minoría. Kogalniceanu hubo de conocer los trabajos de crítica literaria de los demócratas revolucionarios rusos. Quería una literatura que fuera expresión de las aspiraciones del pueblo y contribuyese

[72] Balcescu, *Obras*, t. II, pág. 324.
[73] *Manuscrito*. Ed. de la Acad. de Ciencias de la República Popular de Rumania, pág. 21 (en rumano).
[74] Balcescu, *Obras*, t. I, pág. 229.

a "modificar las costumbres", esperando que ayudaría a crear en el país una "nueva vida".

Barits, Murgu, Boliac y otros pensadores avanzados pidieron insistentemente la abolición de todos los privilegios feudales, la supresión del régimen de servidumbre y la concesión de tierra a los campesinos. "¡Malditos sean su nombre y su memoria!",[75] escribe J. Barits cuando el régimen de servidumbre fue abolido en Transilvania.

Murgu y Boliac defendieron la alianza fraternal de los pueblos rumano y húngaro contra el enemigo común, el Imperio de los Habsburgos.

El escritor César Boliac expuso progresivas ideas estéticas sobre el papel social de la literatura. Según afirmaba, no existe un arte desprovisto de contenido político, es decir, que no se encuentre al servicio de determinados intereses sociales. Los partidarios del "arte por el arte", indica, tratan de encubrir con esta fórmula el carácter reaccionario de la literatura y del arte que ellos defienden. De conformidad con la concepción de Boliac, la literatura ha de estar al servicio del pueblo y ser un instrumento del progreso social. La poesía, añade, debe "desentrañar detalladamente las fuentes de la desigualdad social... convirtiendo este amor teórico a la libertad y la igualdad en una libertad y una igualdad efectiva y práctica".[76]

El pueblo rumano, escribe Boliac, quiere que "la poesía de su país abarque todos sus sentimientos, todos los anhelos sociales, políticos y nacionales, todas las calamidades sociales, políticas y nacionales; quiere que sea un reflejo de todo cuanto siente, de aquello en lo cual confía y de lo que es causa de sus sufrimientos..."[77]

La revolución de 1848 se vio traicionada por la burguesía, que en su mayoría optó por el compromiso con los terratenientes. No obstante, después de la revolución se acentuó el proceso de desarrollo del capitalismo, consecuencia de lo cual son las dos tendencias que se dibujan en la política y la ideología de las clases dominantes. La primera y más extendida era expresión de los intereses de la coalición de terratenientes y burgueses, que, atemorizados por los continuos movimientos del pueblo, adoptaron una orientación reaccionaria en la gobernación de Moldavia, Valaquia y, más tarde, de los principados unidos. En cambio, una parte de la burguesía, interesada en el progreso de la industria y del comercio, presta alguna resistencia a la coalición gobernante. Esta segunda tendencia aspiraba, por ejemplo, a la supresión de las relaciones feudales y a la realización de ciertas reformas democráticas. También defendía el progreso de las ciencias naturales y de la instrucción. Mas esta ala radical de la burguesía actuaba sin energía ni consecuencia, y acabó por aceptar la situación impuesta por la coalición reaccionaria dominante.

El ideólogo de esa coalición era Tito Maiorescu, dirigente de la Sociedad literaria "Junimea" (Juventud), partidario del agnosticismo y enemigo declarado del materialismo y del socialismo. De la escuela de Maiorescu procedían los filósofos que propagaban diversas variedades del idealismo, al servicio todas ellas de la burguesía y de los terratenientes rumanos.

75 Periódico *De Transilvaniei*, núm. 45, 1848, pág. 186 (en rumano).
76 César Boliac, *Sobre la literatura*, Bucarest, 1954, pág. 75 (en rumano).
77 César Boliac, *Obras escogidas*, Bucarest, 1950, pág. 26 (en rumano).

Una aportación decisiva a la lucha con el idealismo en Rumania significa la labor de *Basilio Conta* (1845-1882). Era hijo de un sacerdote y estudió en Bélgica ciencias económicas y problemas de filosofía; atraíanle también en este tiempo las teorías de Lyell, Lamarck, Darwin y Haeckel.

De regreso a su patria, B. Conta desplegó una variada labor cultural, filosófica y política. A pesar de la oposición del alto clero, consiguió publicar sus obras *Teoría del fatalismo* y *Teoría del movimiento ondulatorio universal.*

Además de estas obras, aparecidas en vida, dejó los manuscritos de *El origen de las especies, Ensayos sobre metafísica, Fundamentos de metafísica* y *Principios fundamentales del universo*, que sólo vieron la luz con carácter póstumo.

La concepción filosófica de B. Conta recoge los mejores elementos de la segunda tendencia de la ideología burguesa en este período, pero no logra evadirse de sus lados débiles.

La base de las ideas filosóficas de B. Conta es la convicción de que la naturaleza precede a la conciencia y existe al margen de ella. El alma, dice Conta oponiéndose a las teorías idealistas, no es sino la forma, la "metamorfosis" de la materia. "Por consiguiente, el mundo exterior existe; no es mi yo el que crea el mundo exterior, sino más bien es éste el que con su influencia engendra el mundo interior." [78] "El alma no es secreción, sino función, y por ello mismo justamente es material." [79] En el problema de la esencia de los fenómenos psíquicos, Conta polemiza con el materialismo vulgar de Vogt, aunque no llega a elevarse hasta la concepción dialéctica del pensamiento como forma cualitativamente específica del movimiento de la materia.

Uno de los atributos de la materia, según B. Conta, es el movimiento. "La materia y la fuerza (o sea el movimiento. *Red.)*... son uno y lo mismo... son un todo físicamente indivisible." [80] No advierte, sin embargo, que las formas del movimiento son capaces de transformarse una en otra. Otros atributos inalienables de la materia, decía, son el espacio y el tiempo. Uno y otro, como atributos de ella, se encuentran ligados inseparablemente entre sí, lo mismo que con el movimiento.

Según la concepción de Conta, el movimiento infinito de la materia infinita en el espacio y el tiempo infinitos está sujeto a leyes, que él denomina "fatales" en el sentido de ineludibles. "...El mundo en su conjunto, independientemente de la forma del mismo que examinemos, es regido por leyes naturales e ineludibles." [81] También pone de manifiesto el carácter objetivo de las leyes científicas: "La noción de ley se unifica con el principio siguiente, que por medio de la inducción nos proporciona nuestra experiencia: una misma causa siempre produce el mismo efecto." [82] Conta propone una clasificación de las leyes basada en el grado de complejidad de las distintas formas de la materia. Distingue las leyes "mecánicas", "físicas" y "químicas", "propiamente biológicas", "psicológicas"

[77] Basilio Conta, *Obras filosóficas*, Bucarest, 1922, págs. 459-460 y 464 (en rumano).
[78] Ibídem, pág. 45.
[79] Ibídem, pág. 159; también 161 y 524.
[80] Ibídem, pág. 41.
[81] Ibídem, pág. 526.

y "sociológicas". Ahora bien, al no comprender el principio dialéctico que afirma la unidad de la necesidad y la casualidad, Conta niega en redondo la existencia de esta última.

Un lugar importante en la concepción de Conta ocupa su teoría de la "universalidad del movimiento ondulatorio". Posee esta teoría el mérito de reconocer la universalidad de los cambios que se operan en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano; al propio tiempo, recoge la convicción de su autor de que el cambio, en general, es una propiedad inseparable de la materia. No pudo, sin embargo, superar hasta el fin la concepción mecanicista de los cambios. Suponía también que éstos se producen de manera ondulatoria, suavemente, sin saltos cualitativos. A cualquier progreso, estimaba, sigue una regresión, de conformidad con la teoría mecánica de las ondas; esto acentúa el carácter no dialéctico de la teoría de la "universalidad del movimiento ondulatorio", si bien su autor señala que, a pesar del movimiento de regresión, las ondas vuelven al punto de partida, de tal suerte que en última instancia el progreso es lo que triunfa.

Conta admite el darvinismo por cuanto proporciona una explicación materialista científica del desarrollo de las formas vivas de la naturaleza, si bien ciertos aspectos de esta doctrina los considera con un espíritu crítico. Conta reprocha a Darwin que en su sistema no se ve claramente la causa material y objetiva que provoca las modificaciones morfológicas que constituyen el terreno para la acción de la selección natural, e insiste en el valor que en este sentido tienen las condiciones de existencia de los organismos; no consiguió, empero, desentrañar toda la complejidad de los fenómenos de la unidad del organismo con el medio, ya que comprendía unilateralmente y exageraba el grado y el carácter de la influencia de este último.

Conta es también materialista en la teoría del conocimiento, la fuente del cual la ve en la realidad objetiva. Nuestro saber acerca del mundo aumenta sin cesar, dice, y la capacidad cognoscitiva del hombre es tan inagotable como lo es la propia realidad objetiva que es materia de nuestro conocimiento. Este empieza por la percepción sensible, por la llamada "huella de primer grado" en el cerebro. Conta advierte que los elementos complejos del pensamiento proceden de otros elementos psíquicos anteriores más simples. A la sensación siguen las "percepciones de segundo grado". El paso de la percepción de primer grado a la de segundo, es decir, a las "ideas" (conceptos), al juicio y al razonamiento, comprende la actividad de las funciones siguientes del pensamiento: generalización, "abstracción", análisis, síntesis, inducción y deducción. Pero, según Conta, los conceptos "se fijan" mecánicamente en la materia cerebral como si dejasen cierta huella. Una fase importante del proceso cognoscitivo es la comprobación de nuestros conocimientos por la experiencia, por la práctica. Conta comprende, sin embargo, la práctica en un sentido estrecho, reduciéndola al experimento de laboratorio y a la experiencia personal. No ve el valor de la práctica social, aunque en ocasiones llegue a hablar de la práctica de los "pueblos".

El reconocimiento de la existencia objetiva y del carácter infinito de la materia, o lo que es lo mismo, la negación de toda fuerza sobrenatural,

así como la admisión de que la materia es lo primario y la conciencia lo derivado, condujo a Conta al ateísmo.

El pensador rumano ve el origen de la religión en la ignorancia y el temor del hombre primitivo ante el futuro, que para él era un arcano, y en su impotencia para hacer frente a las fuerzas de la naturaleza. Pero las primeras creencias religiosas no permanecieron estacionadas; las formas de la religión cambiaron conforme crecía el poder del hombre sobre la naturaleza, al aumentar sus conocimientos y desarrollarse la sociedad humana. Conta no ve, sin embargo, las raíces sociales de la religión.

Las ideas de B. Conta en sociología reflejan la debilidad, inconsecuencia y contradicción interna de la corriente política y teórica de la que él era vocero.

Refiriéndose a la sociedad, Conta no rebasa el marco del "hombre en general". Su propia posición de clase le impedía ver en la historia al hombre social concreto, perteneciente a una clase determinada. Estima, es cierto, que el autor de una idea "no puede obligar a la sociedad a creer en una verdad que no refleja su estado y sus necesidades". Mas con todo y con eso, sostiene también que el estado de la sociedad, a su vez, depende del estado de las ideas; llega, por tanto, a una contradicción bastante común en la sociología premarxista, que se mantenía en el terreno idealista al explicar los fenómenos de la vida social. Por otra parte, en política caía a veces bajo la influencia de concepciones retrógradas, lo cual le llevaba al nacionalismo.

Ahora bien, aun con todas estas equivocaciones, Conta fue un eminente filósofo materialista del período anterior a Marx.

En el segundo tercio del siglo XIX, Rumania conoce grandes progresos en muchas ramas del saber. Aparecen sociedades científicas, se fundan las universidades de Jassi (1860) y de Bucarest (1864) y se crea la Academia Rumana. Figuras científicas tan destacadas como Manuel Bacaloglu, Gregorio Cobelcescu, Gregorio Stefanescu, Víctor Babes, Esteban Mihailescu, etc., ocupan posiciones materialistas en sus respectivos campos de acción.

Estos investigadores se manifiestan contra las diversas manifestaciones del idealismo y el agnosticismo, combaten la superstición y trabajan para difundir los conocimientos científicos. Su posición materialista se manifiesta principalmente en su filiación lamarckista o darvinista, y también en la crítica que hacen de las orientaciones idealistas en la ciencia (vitalismo, etc.).[83]

La influencia del pensamiento demócrata revolucionario ruso sobre la vida social y la fisolofía rumanas se dejó sentir acusadamente en las ideas estéticas y en la obra de C. Mille y otros escritores demócratas y en la concepción del mundo de los círculos revolucionarios de orientación populista encabezados por N. Zubcu-Coadrianu y el doctor Russel.

[83] Las concepciones materialistas de los investigadores de la naturaleza Esteban Mihailescu, Víctor Babes y Gregorio Cobelcescu y otros pensadores rumanos de fines del siglo XIX serán examinadas en el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

4. Pueblos checo y eslovaco

Después de la batalla de Biela Gorá (1620) los checos perdieron su independencia y pasaron a formar parte del Imperio austriaco de los Habsburgos. Austria, escribe Herzen, "empleó dos siglos de sistemático trabajo para hacer olvidar a este pueblo toda idea de una vida nacional independiente".[84] Los Habsburgos se esforzaron por germanizar el país. El pueblo se vio sometido a la dura opresión de los señores austriacos y checos, y también de los funcionarios del Estado absoluto al que habían sido incorporados. La cultura y la lengua checas eran perseguidas. Los husitas, acusados de "herejía", sufrían toda clase de atropellos y se recurría a la violencia para implantar el catolicismo. La vieja Universidad de Praga encontrábase en manos de los jesuitas, que ponían su empeño en obstaculizar todo cuanto significase progreso.

El feudalismo agota en el país sus posibilidades a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Se desmoronan los gremios y aparecen manufacturas capitalistas. En el último tercio del siglo XVIII se llevan a cabo en el Imperio austriaco algunas reformas: es suprimida la dependencia personal de los campesinos respecto de sus señores y la prestación personal es sustituida por un sistema de tributos. Comienza la afluencia de la población checa a la ciudades germanizadas. Haciéndose eco de los intereses del capitalismo en ascenso, el gobierno de Viena trata de centralizar la administración pública.

Esa política de centralización del gobierno austriaco privó a los checos de los restos de su autonomía política. En aquellas condiciones —desarrollo del capitalismo y formación de la nación checa— el pueblo checo comienza hacia 1780 a luchar por su renacimiento nacional y su independencia.

La suerte de Eslovaquia es aún más dura que la de las tierras checas: Bohemia, Moravia y Silesia Meridional. Integrada en un principio en el reino eslavo de la Gran Moravia, en 906 cae bajo el pesado yugo de los magnates húngaros, que la explotan y tratan de imponerle su idioma y su cultura. Mientras que en las tierras checas avanzan las industrias domésticas y el comercio y luego aparecen las manufacturas, Eslovaquia seguía siendo en el siglo XIX un país agrícola.

A pesar del atraso económico del país, en el siglo XVII aparece ya en Eslovaquia la llamada "Escuela de Presov", que difundía las ideas humanistas de Juan Amós Comenius y de la que salieron algunos pensadores avanzados, como Juan Bayer, partidario de la doctrina de Bacon y enemigo de la escolástica medieval.

A la vez que progresan las relaciones capitalistas, en la primera mitad del siglo XIX se acentúa en las tierras checas la opresión nacional a que las tenía sometidas la burguesía austro-alemana y crecen las contradicciones de clase. Campesinos, artesanos y más tarde el proletariado, que se va formando como tal, oponen una resistencia cada vez mayor a los explotadores. Aparece una nutrida capa de intelectuales pequeñoburgueses, que se colocan en la oposición, frente a la burocracia y al capital austro-alemanes que eran los dueños del país.

[84] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, t. X, 1919, pág. 5.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX el movimiento nacional checo hallábase dirigido por la burguesía, cuya ala liberal trataba de acomodarlo a su política de reformas, aunque tal actitud tropezaba con la resistencia de las clases trabajadoras, las cuales constituían la fuerza principal del movimiento pro independencia. La lucha de los campesinos y trabajadores urbanos por su emancipación de los opresores extranjeros y nacionales se amplía y se hace más virulenta. En la segunda mitad del siglo XVIII estallan en el país grandes insurrecciones campesinas, y entre 1840 y 1850 prodúcense revueltas de obreros que el gobierno reprime echando mano al ejército. En el pueblo checo despiertan de nuevo las tradiciones husitas, con su amor a la libertad, y se extienden las ideas de los ilustrados del siglo XVIII.

Los promotores del movimiento checo de liberación nacional —que tiene su origen en el siglo XVIII y se conocía con el nombre de "los despertadores"— eran hombres de ciencia afiliados a la Ilustración. Sus primeros trabajos en este sentido son estudios sobre historia y lingüística checas. Tuvo gran importancia su propaganda de que los checos pertenecían a la familia de los pueblos eslavos. Las más eminentes figuras de este período, como el naturalista Sternberg y en especial *José Dobrovsky* (1753-1829), vinculaban todas sus esperanzas al futuro de los eslavos, y en primer lugar de Rusia. Dobrovsky estuvo en ese país en 1792 y mostraba gran simpatía por la labor de N. I. Nóvikov y de otros científicos rusos. Trabajó mucho para depurar la historia de las invenciones de los jesuitas y por la adopción de un método científico en filología, siendo el fundador de la lingüística eslava comparada en Bohemia y autor de numerosas obras de valor capital en este terreno. La evolución del idioma era enfocada por él en relación con la historia general de cada pueblo. Lo mismo que otros estudiosos de aquel tiempo, como el naturalista Ignacio Born, Dobrovsky combatió la reacción de la Iglesia católica, si bien en filosofía mantenía posiciones teístas.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se destaca, por su aportación científica general y al pensamiento filosófico, el fisiólogo checo *Juri Prohazka* (1749-1820). Era un materialista mecanicista y trató de aplicar a la fisiología los principios de la física de Newton; combatió la doctrina del fluido nervioso y la explicación que Descartes da a los "reflejos primarios" (cierre de los párpados al ser irritada la córnea, etc.), que el filósofo francés atribuía a una sustancia gaseosa, el "spiritus animalis". Pero su obra principal, *Tesis científicas de la fisiología humana* (1784), recalca el valor decisivo del sistema nervioso para la actividad psíquica y contiene una serie de afirmaciones dialécticas.

En los años 30-40 del siglo XIX, el capitalismo industrial comienza a desarrollarse con relativa rapidez y en el país cobra mayor virulencia la lucha política e ideológica.

En este tiempo ejercen cierta influencia sobre parte de los intelectuales checos y eslovacos los paneslavistas, que se apoyaban en una filosofía idealista. Algunos paneslavistas se hallaban bajo el ascendiente de los reaccionarios eslavófilos rusos y del "populismo oficial"; otros muchos eran austroeslavistas y se aliaban con el gobierno de Viena contra el movimiento revolucionario. Frente a ellos, los pensadores de los pueblos checo y eslovaco, ante todo los ilustrados y demócratas, manifestábanse contra

el feudalismo y la monarquía y buscaban apoyo en el pensamiento social avanzado de Rusia y del Oeste de Europa.

Los vínculos culturales de checos y eslovacos con Rusia se robustecen singularmente a partir de fines del siglo XVIII, al crecer su conciencia nacional e intensificarse la lucha de liberación contra el dominio extranjero, pese a las barreras que levantan la policía y la censura de los Habsburgos. Casi todos los grandes escritores y poetas checos y eslovacos del siglo XIX buscan ejemplo en la literatura rusa y hacen propaganda de la cultura avanzada rusa.

Entre los enciclopedistas del segundo cuarto del siglo XIX sobresalen el historiador y filólogo José Jungmann, autor de un extenso diccionario checo, y el arqueólogo eslovaco Pablo José Safarik, quien demostró que los eslavos tienen en Europa una historia tan antigua como los germanos, romanos y griegos.

La nueva generación de ilustrados checos promueve de su seno a un hombre como Kollar, fundador de la nueva poesía checa y propagandista de la solidaridad eslava y del humanismo. *Juan Kollar* (1793-1852) expuso sus ideas sobre el renacimiento de los eslavos en el poema *La hija de la gloria*, en el cual llama a todos los pueblos eslavos a la unidad y al acercamiento cultural. Todos han de arrimarse al "robusto roble para defenderse del embate de los tiempos", frase que se refiere a Rusia, que había liberado a Europa del yugo napoleónico. Kollar era adversario del paneslavismo; todos los pueblos eslavos, afirmaba, han de conservar su independencia y sus derechos.

Las ideas de Kollar eran de un carácter profundamente humano. Así escribía:

> Que cuando se diga eslavo
> suene como si dijeras hombre.

Los eslavos únicamente pueden alcanzar la libertad si respetan los derechos de los demás pueblos a la libertad y a la independencia. Quien esclaviza a otras naciones causa un daño profundo a la humanidad entera, pues "cada nación es una rama del árbol humano y el que la corta o hiere lesiona a todo el árbol".[85] Kollar manifestó sus simpatías por los pueblos oprimidos de Asia y América; irritábale la esclavización de los hindúes por los ingleses y de los indios por los colonizadores anglo-americanos. A ese respecto dice:

> Es también siervo y esclavo
> el que al esclavo forja las cadenas.

Entre los propagandistas del humanismo se encuentran los escritores y artistas que se inspiran en la creación popular y abren camino al realismo de un arte puesto al servicio del pueblo. Entre ellos, uno de los más notables es Francisco Ladislao Celakovsky.

Entre los representantes del pensamiento progresivo checo en la pri-

[85] J. Kollar, *Artículos sobre la reciprocidad eslava*, Praga, 1929, pág. 20 (en checo).

mera mitad del siglo XIX destaca *Bernardo Bolzano* (1781-1848), matemático y lógico eminente y socialista utópico.

Bolzano era profesor de teología de la Universidad Carlos de Praga, pero fue expulsado de ella y perseguido por su frecuente defensa de las libertades del pueblo.

Como matemático, Bolzano es un precursor de Cauchy, G. Cantor y C. Weierstrass en el planteamiento y resolución de una serie de importantísimas cuestiones del análisis, de su aritmetización, y en la creación de los fundamentos del análisis matemático en forma de teoría de los múltiplos.

En filosofía fue Bolzano, en lo fundamental, idealista objetivo y metafísico, si bien en sus concepciones hay algunos elementos materialistas. En bastantes puntos se acerca a Leibniz, al que, sin embargo, critica su teodicea, la idea de la "armonía preestablecida", y su tesis de la inmutabilidad de las mónadas. A pesar de que las posiciones gnoseológicas de que parte son falsas, sus trabajos sobre lógica presentan considerable valor. Para el estudio de la estructura lógica del juicio empleaba el método de la variación de las significaciones. Planteó el principio de la construcción axiomática de la propia lógica y trató de sacarlo adelante. Cierto que no tuvo éxito, ni podía tenerlo en aquel tiempo. Bolzano formuló los principales requisitos que debe reunir la construcción severamente lógica de cualquier disciplina matemática. Fue, por lo tanto, uno de los iniciadores de la lógica matemática y del método axiomático, que tan importante función desempeñan en las matemáticas modernas.

Su ideal de la vida era el concepto del "bien común como supremo principio moral".

Durante quince años, hasta que en 1820 fue expulsado de la Universidad, Bolzano llama a sus jóvenes oyentes a luchar por una justa reorganización de la sociedad. "El vicio —enseñaba— no reside en la naturaleza del hombre, sino en la estructura social." La tierra produce la cantidad suficiente de medios de subsistencia para alimentar a más hombres de los que viven en ella; por eso, si hay tanta miseria, la culpa es de las malas instituciones de los hombres.

Después de las guerras napoleónicas, que habían reducido a cenizas a Europa, Bolzano habla así al pueblo: "Cada siglo nos trae, antes de perderse en el mar de la eternidad, nuevas pruebas de los males que las guerras representan..." Y a continuación manifiesta la esperanza de que "cientos de hombres podrán luchar con éxito, si se unen", contra el régimen social que conduce a los conflictos armados.

Haciéndose eco a los sufrimientos de las masas del pueblo y deseoso de verlas felices, Bolzano escribe el *Opúsculo sobre el mejor Estado,* en el que expone ideas utópicas acerca de la "sociedad perfecta". El librito en cuestión fue terminado en 1831, pero no vio la luz hasta cien años después.

El "Estado mejor", según Bolzano, es aquel que más contribuye al bienestar de los ciudadanos. En su sociedad perfecta no habrá propiedad privada sobre los medios de producción, todos trabajarán y percibirán la remuneración oportuna, según lo hecho. En la labor legislativa del futuro Estado tomarán parte todos los mayores de edad sin distinción de sexo, nacionalidad, etc. El gobierno, lo mismo que los órganos administrativos de las comunas, distritos, etc., habrá de ser electivo y obrar según las

indicaciones del pueblo. No obstante, en su programa de organización democrática de la sociedad, Bolzano propone un "Consejo de hombres experimentados" con facultad para revocar los acuerdos adoptados por los ciudadanos, sin advertir lo antidemocrático de semejante institución.

A diferencia de otros muchos utopistas, Bolzano conserva en su "Estado mejor" los medios de coerción: "Las leyes más perfectas son inútiles si no se dispone de elementos para hacerlas cumplir." Por lo que a la libertad se refiere, considera necesario poner límites a las acciones capaces de causar perjuicio a la sociedad.

En la obrita de Bolzano hay ideas muy acertadas acerca del futuro "Estado mejor": así, por ejemplo, cuando habla de las medidas para acabar con las diferencias entre el trabajo intelectual y el manual, de la separación de la Iglesia y el Estado, de las cooperativas para el laboreo en común de la tierra, en las que el trabajo será remunerado según el tiempo que se emplee, de la planificación del comercio, etc.

Mas con todo y con ello, Bolzano no pasa de ser un utopista en sociología. Su concepción idealista de la historia de la sociedad le impide ver las fuerzas de clase capaces de realizar la transformación revolucionaria. Cierto es que dice: "Debemos estimar particularmente a los hombres de la clase obrera", pero no tenía una visión científica de esta clase y se hallaba lejos de comprender la misión histórica universal del proletariado. Bolzano denuncia apasionadamente la injusticia social y adivina algunos rasgos del régimen socialista, mas es incapaz de proponer vías reales que condujesen a ese régimen. Moralista y partidario de la Ilustración, como la mayoría de los utopistas, cifraba sus esperanzas en el "convencimiento" gradual de los hombres.

Las teorías científicas de Bolzano y sus ideas político-sociales, propagadas por sus adeptos —los "bolzanistas"—, dejaron huella en la evolución de la cultura checa.

A mediados del siglo XIX, cuando la burguesía industrial checa se había constituido ya como clase, el movimiento nacional adquiere en el país un carácter político. Los intereses económicos de la joven burguesía checa toman cuerpo en la idea de la liberación política del país "por razones humanitarias". Ello no era obstáculo, ciertamente, para que, cuando así lo necesitaban, los burgueses buscasen el apoyo de las bayonetas austriacas en contra de los obreros checos. La burguesía checa únicamente podía emanciparse del absolutismo feudal uniéndose a los luchadores de la revolución en Alemania. Pero temía, y no sin razón, la competencia económica de la Alemania burguesa y su política de conquistas. En grado aún mayor temía la iniciativa política de los proletarios y campesinos checos. Por eso, la generalidad de la burguesía liberal prefería la reaccionaria idea del "austroeslavismo", es decir, el mantenimiento del Imperio de los Habsburgos como Estado federal en el que los pueblos eslavos de Europa Central, unidos, tuviesen el mismo peso que los austriacos y húngaros. Tal como estaban las cosas, con una situación revolucionaria en Europa, esto significaba prácticamente el apoyo a la monarquía de los Habsburgos.

Los principales ideólogos de la burguesía checa en ese período son Palacky y Havlicek

Frantisek Palacky (1798-1876) es autor de una *Historia del pueblo checo*, en seis tomos. En ella refuta las calumnias de la reacción austro-

católica, que durante más de un siglo se había esforzado por borrar de la memoria del pueblo todo recuerdo de la época gloriosa de los husitas y taboritas, cuya significación en la historia de los checos desfiguraba y disminuía. Palacky hace ver la gran importancia del movimiento husita en cuanto a la resolución de los problemas históricos planteados ante el pueblo checo. Al mismo tiempo, siendo como era idealista, ve todo el sentido de la historia checa en el desarrollo de la "idea religiosa", que no identifica con las disputas teológicas de las Iglesias, sino con las aspiraciones ético-religiosas. Esta concepción idealista de Palacky derivaba de su formación filosófica, en la que se reflejaban algunas nociones tomadas de Kant y Hegel.

En los años 60, después del fracaso de los intentos de alcanzar la autonomía nacional dentro del Imperio austriaco, comienza a volver sus miradas hacia Rusia, considerando que no pasaría una generación sin que este país se manifestase como fuerza activa de la "vieja democracia eslava" en la palestra mundial.

En el prefacio al último tomo de *Radgost* escribe, refiriéndose a los checos, que para los rusos "como hermanos naturales suyos, amigos y auxiliares, serían sus aliados más fieles, y no súbditos, y, en caso de necesidad, acaso constituyesen su vanguardia en Europa". No obstante, Palacky se muestra contrario a las fuerzas revolucionarias de Rusia y las condena.

En los problemas relativos a la organización social, Palacky mantiene un punto de vista conservador, como portavoz que era de la burguesía y de la nobleza aburguesada. Argumentando con el "carácter natural" de la desigualdad de los hombres, combate el sufragio universal y las ideas socialistas.

Otra figura representativa del pensamiento político-social checo hacia mediados de siglo es *Karel Havlicek-Borovsky* (1821-1856, excelente publicista, crítico y escritor realista, que dejó violentas diatribas contra el absolutismo. En sus concepciones político-sociales, Havlicek no se elevó hasta el nivel de los demócratas revolucionarios, y en 1848 actuó junto con los liberales.

En su lucha contra el absolutismo seglar y eclesiástico, el único camino para la reorganización de la sociedad lo veía en la "revolución de las cabezas y de los corazones". Su crítica de la lucha de las fuerzas revolucionarias, que en junio de 1848 combatieron en Praga en las barricadas, la justifica por la "impreparación" de las masas populares. Este punto de vista de Havlicek era expresión del miedo de la burguesía checa a la acción revolucionaria del proletariado.

En sus *Cartas de Kutnogorsk* y en su poema satírico *El bautismo de San Vladimiro*, Havlicek critica el dogmatismo religioso y la depravación del clero; califica a la Iglesia de "baluarte del absolutismo seglar" y pugna por una reforma religiosa en consonancia con las ideas husitas.

Juan Evangelista Purkine (1787-1868) es otro gran pensador progresista, fisiólogo y miembro de la Sociedad Científica Checa, que llegó a convertirse en el centro del pensamiento avanzado de Checoslovaquia. En 1837, dos años antes de que Schwann y Schleiden formulasen la teoría celular, Purkine descubrió el protoplasma y la estructura de la célula. Sus investigaciones fisiológicas son de un carácter materialista espontáneo. Purkine luchó contra el dogmatismo de la filosofía natural, predominante

entonces en la biología, al que opone la experimentación, y fue el creador del primer instituto de fisiología en la Universidad de Wroclaw, donde desplegó sus actividades desde 1823 hasta 1849. Eso no quiere decir que en las concepciones de Purkine no hubiera elementos de idealismo. La evolución social era considerada por él, desde el punto de vista de la teoría de la lucha por la existencia, como un enfrentamiento de pueblos, y de ahí que llegase a conclusiones equivocadas. Purkine, patriota ferviente y pensador progresista, pedía la divulgación de los conocimientos científicos entre las masas del pueblo y conocía a fondo y amaba la literatura rusa. En 1836 fue elegido miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de Rusia.

El pensamiento avanzado cobra un nuevo impulso durante la revolución de marzo a julio de 1848, período en el que la lucha de los trabajadores checos por su emancipación social y nacional adquiere sus formas más violentas. Los campesinos, agobiados por las cargas que pesaban sobre ellos, querían sacudirse el yugo de los terratenientes, tanto austriacos como checos. La fuerza principal en el movimiento de 1848 era el proletariado, joven aún y que todavía se hallaba bajo la influencia de la ideología pequeñoburguesa; por eso no llegó a exponer un programa político propio. En el período de la revolución de 1848 se revelan netamente las contradicciones entre la orientación liberal del pensamiento social checo, que expresaba la posición de la burguesía, y su tendencia revolucionaria.

El movimiento revolucionario de 1848-1849 destacó de su seno a gran número de notables dirigentes que combatieron en las barricadas de Praga y que luego sufrieron condena en las cárceles austriacas.

Los revolucionarios checos luchaban contra el feudalismo, la Iglesia y la monarquía, por la implantación de la república, y pedían libertades democráticas e igualdad política para todos los ciudadanos. Apoyábanse en las capas pobres urbanas, los campesinos, los braceros y los obreros de las empresas industriales.

Entre los mejores representantes de la democracia revolucionaria tenemos a *Manuel Arnold* (1800-1869). Era hijo de un artesano; desde muy joven trabajó en las haciendas de los nobles y no llegó a adquirir una instrucción sistemática. En 1845 ingresó en la sociedad secreta *Repeal.* Fue desterrado (1847) y en este tiempo escribió una *Historia de los husitas*, que era un llamamiento a la lucha contra la reacción y contra la opresión nacional y social. El libro apareció en 1848 y tuvo una acogida muy favorable, especialmente entre los campesinos. Arnold regresó a Praga en marzo de 1848 y se incorporó de lleno a la labor de los demócratas revolucionarios; sus octavillas y pasquines eran un llamamiento apasionado en pro de la radical transformación revolucionaria de la sociedad.

En la primavera de 1849, al ser descubiertos los preparativos de un levantamiento general revolucionario, Arnold hubo de refugiarse en Sajonia, pero entregado a las autoridades austriacas, fue condenado a muerte, pena conmutada luego por la de reclusión en una fortaleza.

Lo principal en las concepciones y en la labor política de Arnold es su espíritu revolucionario reacio a todo compromiso. "La revolución no es sino una conmoción violenta, es progreso y plenitud de vida", escribía. Las revoluciones se producen lo mismo en la naturaleza que en la sociedad y en el pensamiento humano, y, considerándolo así, se manifiesta contra

los embelecos de los liberales y sus afirmaciones de que era posible resolver los problemas sociales con ayuda de la "fuerza moral".

En las concepciones sociológicas de Arnold encontramos profundas ideas sobre el carácter de clase de los fenómenos sociales, aunque su noción de los fundamentos de las clases no era científica. Al describir la evolución de la democracia en Europa, señala que en cuanto sus partidarios consecuentes trataron de implantarla realmente el número de demócratas se redujo en grado sumo, puesto que los nobles, los ricos, los funcionarios y muchos campesinos y burgueses acomodados los dejaron solos, al tiempo que, por otro lado, se les incorporaban la "clase media" y, sobre todo, los pobres. La clase de los señores, escribe, necesita que el pueblo crea en el infierno y el cielo, pues "si el pueblo construyese para él el cielo en la tierra, acabaría con esos señores que dominan y no trabajan".

Arnold propugnaba la unidad de los trabajadores de todas las nacionalidades para derribar por vía revolucionaria el yugo social y nacional de los Habsburgos. Supo adivinar la táctica de la reacción austriaca, que trataba de sembrar cizaña entre las distintas nacionalidades para yugular la libertad.

El demócrata checo tenía un gran concepto de las posibilidades revolucionarias del pueblo ruso, profundamente convencido como estaba de que éste derrocaría el despotismo zarista y contribuiría a la emancipación de otros pueblos.

Publicista y pensador apasionado, Arnold consagró su vida entera a la lucha por la liberación del pueblo del yugo social y de la explotación.

José Vaclav Fric (1829-1890), demócrata pequeñoburgués y figura activa de la revolución de 1848, después de que ésta fue aplastada continuó llamando al pueblo checo a las acciones armadas contra los opresores. Con su labor publicista denuncia a los liberales conservadores y su podrida política reformista en el problema nacional. A la formación de Fric contribuyó en alto grado su amistad con Herzen, a cuyas ideas recurrió en su polémica con Palacky. El y sus adeptos hicieron suyo el programa de los demócratas revolucionarios rusos. Según Fric, Herzen era el "principal heraldo de la verdad sobre Rusia".

Como dramaturgo y poeta, Fric se halla influido por el romanticismo, aunque en sus trabajos sobre estética defiende los principios del realismo. "La poesía —escribe— ha de ser el espejo de la vida y expresión de las ideas sociales avanzadas."

Los demócratas checos, que llamaban a las masas del pueblo a la lucha contra los terratenientes y la gran burguesía, sostenían un programa utópico de transformaciones socialistas. Suponían ingenuamente que para la realización inmediata de esas transformaciones bastaba con derribar por vía revolucionaria el despótico régimen de los Habsburgos. Algunos demócratas pequeñoburgueses checos defendían las ideas reformistas de Luis Blanc sobre el papel de los talleres nacionales, que, según ellos, habían de ser organizados por el gobierno democrático. Sin embargo, a diferencia de los reformistas utópicos, los demócratas checos de 1848 no iban a remolque de la burguesía liberal, sino que acudían directamente a los trabajadores, tratando de ponerse a la cabeza de la oleada revolucionaria, y pedían la unidad de acción con los revolucionarios alemanes.

Otro representante de la orientación democrática dentro del movimien-

to de liberación nacional checo de 1848 es *Agustín Smetana* (1814-1851), hijo de un modesto sacristán y posteriomente sacerdote católico. En las jornadas de junio de 1848, Smetana acudió a las barricadas para infundir ánimos a los estudiantes que las defendían; esto le valió la excomunión y la pérdida de la cátedra de filosofía en la Universidad.

Las concepciones filosóficas de Smetana eran idealistas, afines a las de los hegelianos de izquierda, aunque con ciertos elementos de materialismo. En su crítica de la religión se aproxima al materialismo de Feuerbach; lo mismo que éste, considera que los "seres superiores" no son sino un reflejo imaginario de la esencia del propio hombre; mas, a diferencia del filósofo alemán, admitía la dialéctica, y de ella extraía conclusiones políticas progresivas. Smetana hace una violenta crítica de la Iglesia, a la que llamaba "policía eclesiástica del Estado", y de la filosofía idealista y reaccionaria del psicólogo y pedagogo alemán Herbart, que se había convertido en doctrina oficial del absolutismo austriaco.

Las principales obras filosóficas de Smetana son *Catástrofe y fin de la historia de la filosofía* (1850) y *El Espíritu, su aparición y destrucción* (editada después de la muerte del autor). La filosofía era para él un instrumento llamado a proporcionar al hombre el conocimiento de las causas que le obligan a realizar determinadas acciones y que son condición de la libertad.

Smetana critica la filosofía de Hegel, que él considera fatalista. Según Hegel, escribía, el hombre carece de independencia y actividad, puesto que su destino está predeterminado por completo en el seno de lo absoluto. El pensador checo supo ver la contradicción existente entre el sistema de Hegel, conservador y petrificado, y su dialéctica.

"Hegel enseñaba —escribe— la identidad absoluta de lo real y lo ideal, con lo que, desde su punto de vista, terminaba inevitablemente el desarrollo del espíritu... y, hablando en puridad, el mundo desde el punto de vista hegeliano, habría de morir. Esta contradicción, mejor que cualquier otra cosa, demuestra la falsedad del sistema de Hegel."[86] También censura al filósofo alemán por no explicar cómo y por qué se producen las diversas transformaciones del espíritu absoluto, que Hegel postula pura y simplemente. Smetana tiene un concepto del proceso del conocimiento que no se ajusta al hegeliano; para él sirve de criterio de la verdad el hecho de que las representaciones de los hombres son semejantes a los objetos a que se refieren.

A diferencia del sistema conservador de Hegel, que pone límites al movimiento dialéctico, Smetana estimaba que el progreso del conocimiento no se agotará nunca; y las representaciones empíricas y las construcciones apriorísticas han de obrar en común, a fin de alcanzar la gran empresa que es el conocimiento de la verdad. Ahora bien, Smetana sólo pudo encontrar la síntesis de lo empírico y lo racional, de lo finito y lo infinito, apoyándose en un panteísmo idealista que era una síntesis de lo terrenal y de lo divino.

La descripción filosófico-natural que hace del mundo se diferencia de la de Hegel por la circunstancia de que, según el pensador checo, en la naturaleza todo tiene lugar de acuerdo con la evolución natural. Sus con-

[86] A. Smetana, *El espíritu, su aparición y destrucción*, pág. 132 (en checo).

cepciones sobre la naturaleza derivan de los conocimientos científicos de su tiempo. Todo el mundo, afirma Smetana, se desarrolla infinitamente.

Smetana busca la base del desarrollo social en la vida espiritual de los hombres. En su intento de aplicar la dialéctica, como principio universal del desarrollo, a la sociedad humana, califica la revolución de "hito de la eternidad", y en el desenvolvimiento de la sociedad veía la lucha de los oprimidos contra "los enemigos privilegiados de la dignidad humana", es decir, contra las fuerzas del despotismo político. Sin embargo, la esencia de la revolución estriba para Smetana, ante todo, en una subversión en el plano de la conciencia, y singularmente en el dominio moral; el fin de la existencia del mundo es el triunfo del bien sobre el mal. Smetana estaba convencido de que el progreso universal, basado en la cultura y la razón, traería como consecuencia la extinción de la religión, de la Iglesia y del Estado. Su lugar lo ocuparían la ciencia y los vínculos morales del "amor universal".

Asimismo relaciona el humanismo con la idea de la unidad eslava; considera que el problema social prevalece sobre el nacional y que la solución de éste depende de cómo se resuelva el primero.

Smetana gozaba de gran prestigio entre el pueblo checo, y esto le valió el odio de la Iglesia y de las clases dominantes. Muchos ideólogos de la burguesía se concitaron para combatir su obra filosófica.

En la segunda mitad del siglo XIX, el pensamiento político-social y filosófico de la burguesía checa marcha hacia la degradación. Su ideólogo es entonces T. Masaryk, enemigo acérrimo del marxismo, positivista y "teórico" de la doctrina religiosa, que más tarde había de ser tan exaltado por la historia oficial burguesa de la filosofía.

En el período de reacción que sigue al aplastamiento de la revolución de 1848, el pensamiento social avanzado checo es sometido a persecuciones de toda clase. En el dominio ideológico dominan en este tiempo las concepciones idealistas y liberales nacionales de los líderes de la burguesía checa. La censura y la policía juntan sus esfuerzos para impedir la propagación de las ideas revolucionarias. Los círculos gobernantes austriacos imponen la filosofía del idealista alemán Herbart.

Entre los elementos progresistas del país despierta una tempestad de protestas la implantación oficial de la pedagogía herbartiana en las escuelas checas. Sus mejores intelectuales, que conservaban las tradiciones del gran pensador y pedagogo eslavo Juan Amós Comenius, hicieron una crítica demoledora del reaccionario sistema de Herbart.

Desde mediados del siglo XIX, en la cultura de los pueblos checo y eslovaco pugnan dos tendencias opuestas: la liberal burguesa y la democrática. La primera se halla representada en filosofía por epígonos del idealismo alemán tan lamentables como Durdik, Lindner y por el positivista Masaryk. Frente a ella, hasta la propagación del marxismo, encontramos a la tendencia democrática, a la cabeza de la cual se encontraban los escritores checos de la segunda mitad del siglo XIX J. Kral, B. Nemzova, J. Neruda y alguno otro, de cuya concepción del mundo nos ocuparemos en el tomo III de la presente HISTORIA.

5. Hungría

Los comienzos del siglo XIX no son en Hungría un momento favorable para el progreso del pensamiento filosófico y político-social avanzado. En los tiempos de la Santa Alianza, la vida espiritual del país había sido aplastada por el terror monárquico y la censura. Quedaba solamente un campo en el que las tradiciones progresistas podían mantenerse aún como promesa de un futuro mejor: era el campo del idioma y de la literatura nacional. Durante los primeros decenios de este siglo únicamente en lo que se refiere a la estética se advierten algunos intentos de afrontar los problemas del arte; así son los escritos de Ferenc Verseghy, en los que hace un estudio de la obra del poeta Daniel Berzsenyi, y las obras de Ferenc Kölcsey.

Desde el comienzo de la década del 20 del siglo XIX se acentúa gradualmente en Hungría el desarrollo del capitalismo, que la monarquía austriaca trataba de impedir, aunque sin conseguirlo por completo. Donde el capitalismo penetra más rápidamente es en la agricultura. Según escribía Engels, "en Hungría los terratenientes feudales se van convirtiendo, cada vez más, en comerciantes al por mayor de trigo, lana y ganado".[87]

El trabajo de los campesinos siervos rinde cada vez menos y se hace cada vez más desventajoso. Los propietarios, en busca de una salida, refuerzan la explotación del agricultor y lo desposeen de sus tierras, con el fin de aplicar nuevos métodos de cultivo.

En estas condiciones históricas se forma la oposición en el seno de la nobleza, el llamado "partido de las reformas", que se muestra en pro de la gradual transformación burguesa del país mediante innovaciones en el terreno económico.

El primer ideólogo importante y dirigente de la oposición de la nobleza es Istvan Széchenyi, que llevaba la voz de los magnates húngaros interesados en el avance del capitalismo. Pedía la emancipación de los siervos y otras reformas económicas, pero mostrábase receloso de la lucha política y mostraba sus temores ante la revolución. En su obra *Del crédito*, Széchenyi expone una peculiar interpretación ética de las categorías económicas. La premisa principal para el progreso del país la veía en la adquisición, por parte de los nobles húngaros, de "créditos" en el doble sentido de la palabra: en el económico y en el moral.

Lajos Kossuth (1802-1894), dirigente de la revolución húngara de 1848, sufrió un largo proceso por el que evolucionó desde ser partidario de las reformas hasta convertirse en revolucionario burgués. Por lo que se refiere a las reformas, sacaba a primer plano la necesidad de fomentar la industria húngara. "Sin una industria propia y sin un mercado interior —decía—, la agricultura está también condenada a una esclavitud eterna, pues el país sin industria es lo mismo que el hombre sin manos."

Kossuth pedía la emancipación de los campesinos con pago de un rescate y, replicando a Széchenyi, no se conformaba con las reformas económicas y quería que se extendieran al terreno político.

[87] F. Engels, *El movimiento de 1847*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, tomo IV, pág. 468.

Otro ideólogo del partido de las reformas fue *José Eötvös* (1813-1871), escritor y partidario de las ideas de los historiadores franceses de la Restauración. Durante largo tiempo estudió la estructura social de Francia y llegó a la conclusión de que no se habían visto cumplidas las esperanzas cifradas en la revolución. En su novela *Los cartujos* demuestra hasta la saciedad que el patrimonio de los obreros es la miseria y la falta de derechos. Pero la conclusión que saca es equivocada: si la revolución fue necesaria en el pasado, en el presente y el futuro es y será inútil y hasta enojosa. La tarea actual de su tiempo, según él, era la implantación de "meditadas" reformas. Pues bien, aun esta limitada posición liberal presentaba cierto valor positivo en las condiciones que Hungría atravesaba por aquella época. Eötvös combatió el feudalismo, mostró el carácter inevitable de la lucha de clase de los campesinos contra los señores y se mostró partidario de la emancipación de los siervos.

En las doctrinas sociales del partido de las reformas tomaba cuerpo la dualidad de sus políticos, quienes, a la vez que se mostraban contra la vía revolucionaria, argumentaban la urgencia de las reformas con invocaciones al inevitable peligro que la revolución representaba. Uno de sus teóricos de más viso, Lazlo Szalay, al reclamar en el Parlamento la aplicación de reformas, trazó un paralelo entre la Hungría del segundo cuarto del siglo XIX y la Francia de los años 80 del XVIII.

Un representante notable del pensamiento filosófico y político-social de este período es *Ferenc Kölcsey* (1790-1838). En sus años mozos cultivó la poesía y la crítica literaria y trabajó para el perfeccionamiento de su idioma. Más tarde relaciona ya sus aspiraciones de progreso, aparecidas en el campo literario, con las ideas filosóficas de la Ilustración y del materialismo, mostrando sus preferencias por Pedro Bayle y los enciclopedistas franceses. Las indagaciones filosóficas de F. Kölcsey se combinaban con un apasionado amor hacia el pueblo y, tal como estaban las cosas en Hungría, eran una preparación ideológica del estallido revolucionario. Kölcsey puso de relieve el gran valor de la creación popular para el progreso de la literatura nacional.

En la primera mitad del siglo XIX pasan a primer plano en Hungría, dentro de las doctrinas filosóficas y político-sociales, los problemas relacionados directamente con la lucha contra el feudalismo y la opresión extranjera: cuestiones de la estructura social del Estado, de derecho, de historia y particularmente de estética. Los problemas gnoseológicos merecen un interés secundario; ello se debe al sensible atraso en que la técnica y las ciencias naturales se encuentran en el país, comparando su avance con el del resto de Europa, aunque en ocasiones aparezcan algunos pensadores de verdadero mérito. Así, por ejemplo, *János Bolyai* (1802-1860) sentó, al mismo tiempo que Lobachevski, los principios fundamentales de la geometría no euclidiana. Dentro de la ciencia y la filosofía, empero, las posiciones de la reacción eran aún bastante sólidas. Enseñábase filosofía, cierto, en la única Universidad húngara y en las escasas escuelas teológicas del país, pero era una filosofía al servicio exclusivo de la religión, y sólo algunos intentos de manejar las ideas del criticismo kantiano y las discusiones entre los teólogos católicos por parte de los teóricos protestantes mostraban que, en este terreno, dentro del marco oficial, se trataba de crear la apariencia de que se marchaba al unísono con el tiempo.

En el cuarto decenio comienzan a extenderse en Hungría las ideas de la filosofía hegeliana. La discusión entablada en la prensa acerca de Hegel adquiere un tinte político. János Varga, Lajos Tarci y otros hegelianos de izquierda señalaban el gran valor de su método dialéctico, aunque se reducían a interpretar la doctrina del filósofo alemán desde el punto de vista del liberalismo burgués, y no añadieron ningún elemento nuevo.

Un desarrollo más original adquieren entonces los problemas de la estética, punto en el que el pensamiento teórico iba unido a las tendencias sociales de progreso. El poeta, publicista y crítico *János Erdélyi* (1814-1868), de origen siervo, es el primer filósofo húngaro que estudió a fondo a Hegel y las obras de los escritores de la *Joven Alemania*. De aquél tomó la idea de la dialéctica de la historia humana, pero no admitía que el proceso dialéctico de desarrollo termine en el presente. Al propio tiempo, criticó a los hegelianos de derecha húngaros, como János Heteny, que deformaban la dialéctica de su maestro con un espíritu idealista subjetivo. A Erdélyi se debe la primera historia de la filosofía húngara, trabajo del que sólo consiguió terminar la primera parte, que alcanza hasta fines del siglo XVIII.

Partiendo de las ideas de los hegelianos de izquierda, J. Erdélyi creó una concepción propia de la estética, cuyo método se basaba en el principio del historicismo y en la teoría del idealismo objetivo.

Valiéndose de ejemplos concretos, Erdélyi elabora la dialéctica del reflejo estético de la esencia y del fenómeno. También estudió a fondo las relaciones entre contenido y forma en la obra de arte y demostró que lo principal es el contenido, hecho que se manifiesta en la constante interacción del uno y la otra. En su artículo *Lo individual y lo ideal* procura explicar el sentido exacto del concepto de lo típico, recalcando que la verdadera obra de arte revela lo particular y lo general, en todos los casos, a través de lo singular, de lo concreto; la representación de lo general abstracto, como tal, no se traduce en una obra verdadera de arte.

Gran importancia tuvieron los trabajos de Erdélyi sobre la creación poética popular. En ellos lanza la idea del "entrelazamiento de la poesía popular y nacional", principio que luego había de encarnar en las obras de Sandor Petöfi y de János Arany. Erdélyi fue un pionero en la recolección de obras folklóricas y en el estudio de sus características. En sus últimos tiempos mostraba simpatía por el socialismo utópico.

Hacia 1845 maduran en Hungría las condiciones para la revolución, es decir, para el derrocamiento de la autocracia de los Habsburgos y del régimen feudal basado en la servidumbre. El país carecía de una burguesía fuerte y políticamente audaz, por lo que la lucha revolucionaria de las masas campesinas y de la clase obrera en formación fue dirigida por las capas modestas de la nobleza, que en su inmensa mayoría se habían manifestado ya tanto contra los opresores extranjeros como contra la aristocracia y el clero húngaros.

En el plano ideológico las contradicciones del desarrollo social durante el período prerrevolucionario y en el curso de los acontecimientos de 1848 y 1849 toman cuerpo en la escisión todavía más profunda que se produce entre el liberalismo y la democracia revolucionaria: aferrarse durante las acciones revolucionarias a las posiciones reformistas, como hacían los liberales, significaba convertirse inevitablemente en una barrera en la vía del

progreso y, de grado o a la fuerza, apoyar a la reacción. El prestigio de Kossuth ante las masas crecía por días, como respuesta a su paso a las posiciones revolucionarias. Llegó un momento en que todos los hombres avanzados de Europa mostraban su entusiasmo por la heroica lucha del pueblo húngaro. "Por primera vez en el movimiento revolucionario de 1848, por primera vez después de 1793, una nación rodeada por fuerzas superiores de la contrarrevolución se atreve a oponer a la cobarde furia contrarrevolucionaria la pasión revolucionaria, a oponer el *terreur rouge* al *terreur blanche*. Por primera vez desde hace largo tiempo encontramos a un carácter verdaderamente revolucionario, a un hombre que, en nombre de su pueblo, se atreve a aceptar el reto a una lucha desesperada, que para su nación encarna a Danton y a Carnot: nos referimos a *Ludwig Kossuth*",[88] escribía la *Nueva Gaceta del Rin*, de Marx y Engels.

La circunstancia de que las consignas de la revolución burguesa fuesen alzadas sobre el pavés no por la burguesía, sino por los nobles modestos, que se enfrentaban a la aristocracia dominante, y por los intelectuales plebeyos, tuvo también consecuencias en el campo del pensamiento social.

La ideología democrático-revolucionaria se desarrolla en Hungría de forma muy peculiar. Su expresión más acabada y brillante es Sandor Petöfi.

Sandor Petöfi (1823-1849), el gran poeta húngaro, se formó, en parte, bajo la influencia de la *Joven Alemania*, y singularmente de la obra de Heine.

La poesía de Petöfi muestra la rapidez creciente con que se acerca a la democracia revolucionaria. Estas ideas aparecen en sus obras a partir de 1846, tiempo en que se pone al frente de quienes trataban de deslindar los campos de la democracia revolucionaria y el liberalismo. Los problemas principales de la revolución los veía en la conquista de la independencia nacional, el derrocamiento de la monarquía y la implantación de la república. Estas ideas son las que, en buena parte, presiden su inspiración poética. Dentro de las concepciones de Petöfi encontramos la noción de "espíritu universal". El siguiente "paso de gigante" de ese espíritu universal sería, según él, el paso de la monarquía a la república. El desarrollo de la sociedad, opina Petöfi, ahonda y profundiza las contradicciones en el seno de la misma, como resultado de lo cual los hombres "auténticos" y los malvados y pérfidos se enfrentarán en la lucha última y decisiva. Esto es lo que le sirve de norma para juzgar acerca del papel del individuo en la historia. Petöfi estaba convencido de que "cada época produce los hombres que necesita y en el número que los requiere".[89]

Las concepciones democrático-revolucionarias de Petöfi encuentran expresión teórica en su estética. Petöfi asimiló la dialéctica hegeliana en la forma en que era expuesta por sus adeptos del ala izquierda, a la vez que, dentro de sus principios estéticos, utilizaba también las ideas de la Ilustración francesa. "Lo que es veraz es natural, lo que es natural está bien y, a mi modo de ver, es hermoso: tal es mi estética."[90] Por esta norma

[88] F. Engels, *La lucha en Hungría*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, tomo VI, pág. 175.
[89] Sandor Petöfi. *Obras*, t. IV, Moscú, 1954, pág. 165.
[90] Ibídem, pág. 247.

se guía él en sus producciones y de ella se sirve para razonar teóricamente la idea del espíritu popular en el arte. En su correspondencia con János Arany subraya el papel determinante del pueblo en la literatura y defiende la tesis del espíritu popular en el tema y también en la composición y en el lenguaje de la producción artística. Tal espíritu popular es para Petöfi una preparación consciente de la hegemonía del pueblo en las cuestiones políticas. "Si el pueblo impera en poesía, se acercará al dominio en la política... ¡El pueblo al cielo! ¡La aristocracia al infierno!"[91]

Petöfi se manifestó enérgicamente contra la lírica de salón de su tiempo; su sátira fustigaba la vacía pretensión literaria de los "señoritos" del arte. El, que colocaba en un primer plano los problemas del contenido, recurría en sus poesías a las cuestiones más actuales de la vida político-social. No puede extrañarnos, pues, que fuera objeto de los más furibundos ataques de la crítica oficial. Combatiente apasionado de la libertad, Petöfi cayó en 1849 defendiendo las conquistas de la revolución y la independencia de su patria.

Entre los compañeros de lucha y de ideas de Petöfi se encuentra el historiador *Pál Vasváry* (1827-1849), que en sus obras investiga el pasado de la nación húngara y algunos problemas de historia de la filosofía desde el punto de vista de la democracia revolucionaria.

Vasváry combina las ideas dialécticas de Hegel con el socialismo utópico, principalmente en la forma en que era expuesto por Cabet.

Según él, "no es la naturaleza, ni la tierra, ni los cielos, sino la mala voluntad de algunos, lo que impidió el desarrollo libre del espíritu universal". Consideraba necesario el profundo estudio de la historia, porque ello enseñará a combatir la mala voluntad de los hombres, y refiriéndose a ello hace una observación interesante: no se puede valorar con el criterio de 1848 a las grandes figuras de épocas pasadas, sino que hay que determinar a fondo el lugar histórico y las condiciones en que se desenvolvió la actividad de cada una de ellas.

Otro compañero y amigo de Petöfi era el poeta *János Arany* (1817-1882). Con él luchó contra el espíritu conservador del clero y del liberalismo y fue uno de los fundadores de la estética que buscaba inspiración y apoyo en el pueblo. Criticó enérgicamente a quienes se entregaban a una imitación formalista de Petöfi y hasta el fin de su vida defendió el realismo y un arte en el que encontrasen reflejo todas las palpitaciones de la vida. El arte ha de exaltar la verdad, pero una verdad que no sea "parcial", decía. Necesitamos una verdad que lo sea en todos sus aspectos.

Entre los mejores representantes de la democracia revolucionaria húngara en estos años se halla *Mihai Tancsics* (1799-1884). Hijo de un campesino siervo, Tancsics recorrió un largo camino que va de oficial de taller y pasante de maestro a periodista y profesor. De su pluma salieron numerosos trabajos sobre muy distintas ramas del saber: *Opiniones de un esclavo sobre la libertad de prensa, La independencia de Hunia, El sentido común, Qué es el socialismo y qué es el comunismo, Quiénes son los republicanos rojos y a qué aspiran*, y *El camino de mi vida*. Estas y otras obras de Tancsics se basaban en ideas diversas del socialismo utópico, a veces contradictorias, y en ocasiones en un "comunismo de consumo".

[91] Sandor Petöfi, *Obras*, t. IV, Moscú, 1954, pág. 241.

Pero ese socialismo utópico, a diferencia de lo que opinaban otros pensadores de aquel tiempo, como Cabet, por ejemplo, iba unido a las reivindicaciones de la revolución.

El gobierno austriaco, que veía en Tancsics a uno de sus enemigos más peligrosos, lo recluyó en prisión, de donde salió sólo al ser puesto en libertad por el pueblo insurreccionado de Pest. Durante la revolución de 1848 Tancsics fue diputado de la Asamblea Nacional y director del *Diario de los Obreros,* en el que defendía los intereses de las clases explotadas.

Tancsics pedía la abolición de las cargas feudales, sin lo que consideraba imposible el triunfo en la lucha por la liberación nacional. "Cualquier hombre sensato comprende que las prestaciones personales y la guardia nacional son incompatibles. Quien en estos momentos se ve obligado a cumplir una prestación personal no es un ciudadano libre y no empuñará las armas." [92] De la experiencia de la revolución deduce Tancsics que la principal fuerza motriz de la historia es el pueblo. En *Quiénes son los republicanos rojos* escribe: "La sociedad y el Estado lo componéis en realidad vosotros, los trabajadores, pues vosotros rendís un esfuerzo, cultiváis la tierra, obtenéis, producís y fabricáis todo cuanto hace falta para el sustento y todo lo que el hombre necesita además de la comida..." [93]

Tancsics se dirige a los oprimidos de todas las nacionalidades que poblaban Hungría para que se levanten contra los Habsburgos y formen "la alianza de una familia de naciones" que había de ser la base de la nueva sociedad, en la que todos serían iguales y en la que la hostilidad nacional sería considerada como una manifestación contrarrevolucionaria.

János Horarik (1808-1864), compañero de Tancsics, fue materialista y ateo. Sus obras más conocidas, escritas en alemán, son *El matrimonio en el espíritu de Cristo y el matrimonio mixto* y *Lucha de Jan Horarik contra la jerarquía y la Iglesia.*

Los trabajos de Horarik van dirigidos contra la religión y el clero. Por una parte denuncia las maquinaciones de los sacerdotes reaccionarios y por otra hace un análisis teórico y de divulgación de las relaciones entre la religión y la "ignorancia".

"Al luchar contra Dios combato la estupidez, pues Dios y estupidez son una misma cosa", escribe.

La evolución del pensamiento humano, afirma, lleva a la conclusión de que Dios no existe. "Gracias a la filosofía de Spinoza —escribe—, Dios fue diluido en la naturaleza, se empezó a negar su existencia, su sustancia, su personalidad. El naturalismo y el materialismo del siglo XVIII quitaron la máscara a los creadores de la teología universal; en el torbellino de la revolución francesa, el Dios habitual fue depuesto de su trono."

Por lo tanto, según Horarik, el ateísmo va unido de la manera más íntima a la revolución; la sociedad del futuro, en la que "todo el pueblo se convertirá en trabajador", se verá libre de todo género de ilusiones religiosas.

Horarik conocía las obras de Saint-Simon, Babeuf, Hegel, Feuerbach y Proudhon y los primeros trabajos de Marx y Engels.

Escribió también una obra titulada *Sistemas filosóficos,* cuyo manus-

[92] M. Tancsics, *El camino de mi vida,* Moscú, 1952, pág. 12.
[93] Ibídem, pág. 13.

crito legó a la Academia, sin que hasta ahora se sepa nada de su paradero. Lo único que se sabe de ella es que le valió a su autor el sobrenombre de "Holbach húngaro".

Los decenios que siguen a la derrota de la revolución de 1848-1849 constituyen en Hungría un período en el que imperan la más negra reacción y el más ominoso yugo extranjero. Esto repercute desfavorablemente sobre el progreso de las ideas políticas y filosóficas avanzadas. Los campeones de la revolución y de la cultura, en especial los demócratas revolucionarios, habían muerto en el combate (como Petöfi y Vasváry), o se hallaban en la emigración (como Kossuth y Bertalan Szemere), o se habían salvado de las persecuciones y luego hubieron de vivir en el más completo aislamiento (Erdélyi y Tancsics).

La contrarrevolución se esforzó por consolidar también su victoria en el terreno ideológico. No obstante, el progreso del pensamiento social y filosófico avanzado no se interrumpe en Hungría durante la segunda mitad del siglo XIX.

6. Bulgaria

El pueblo búlgaro posee una rica tradición cultural.

Importancia capital para la cultura búlgara tuvo la creación, en 855, del primer alfabeto eslavo por los hermanos Cirilo (m. en 869) y Metodio (m. en 885), con lo que se sentó la base para el desarrollo de la cultura y del pensamiento social entre los búlgaros y los demás pueblos eslavos. "Mucho antes de que el emperador Carlos V dijese que únicamente empleaba el alemán para hablar con sus caballos y de que los nobles y hombres cultos de Alemania escribiesen sólo en latín y se avergonzasen de su idioma, en la «bárbara» Bulgaria los apóstoles Cirilo y Metodio habían creado y difundido la vieja escritura búlgara." [94] En el siglo X aparecen ya en el país obras históricas originales, como, por ejemplo, las de Juan el Exarca de Bulgaria, Constantino Presbítero, Chernorisets Jrabr y alguno otro. *Shestodnev* (Los seis días), de Juan el Exarca, contenía datos sobre geografía, astronomía, antropología y otras ciencias. En el trabajo *De las letras*, de Chernorisets Jrabr, se argumentaba en pro del derecho de los pueblos eslavos a estudiar en su idioma natal. Durante este período imperaban en Bulgaria la ideología y la interpretación religiosa del mundo propias de la Biblia.

La intensa explotación de los campesinos, sometidos a la servidumbre, da origen a la doctrina de los *bogomilos* (siglos X a XIV), que revestida de un ropaje herético, se mostraba contraria a la Iglesia oficial y sus ritos.

Las concepciones de los bogomilos se hallaban íntimamente ligadas a la religión; sus obras versaban sobre los mismos temas que preocupaban a los teólogos oficiales. Los bogomilos exponían sus creencias filosófico-religiosas con un lenguaje sencillo, en forma de relatos y episodios concretos, puesto que escribían para las grandes masas de la ciudad y del campo, para el pueblo, que, además de no entender las sutilezas teológicas y escolásticas, en su gran mayoría no sabía leer ni escribir.

[94] J. Dimitrov, *Obras escogidas*, t. I, Moscú, 1957, pág. 337.

Las concepciones filosófico-religiosas de los bogomilos se dividían en dos partes: las ideas sobre el origen del universo y del hombre y la doctrina relativa a la lucha de Cristo y Satán, con el triunfo final del bien sobre el mal.

Las concepciones de los bogomilos eran de un carácter dualista y, en lo fundamental, idealista. En un comienzo, afirmaban, existió el espíritu de la creación, encarnado en dos principios: el Dios bueno, creador del universo y de las grandes fuerzas naturales, y el Dios malo —hijo del anterior—, Satán, que creó el mundo visible, las plantas y los animales.

El dualismo de la doctrina de los bogomilos se extiende a sus ideas sobre el hombre, en el que ven la lucha de dos principios opuestos: el "alma justa" y la "carne pecadora". En cuanto al carácter contradictorio de la naturaleza y del hombre, a la lucha entre Dios y el Diablo, entre el cuerpo y el alma, los bogomilos creían que tales contradicciones no serían eternas, pues, en última instancia, vencerían las fuerzas del bien.

Sus concepciones éticas eran expresión del odio a los opresores, a quienes vivían en la opulencia dentro de la sociedad feudal. La posesión de riquezas era para ellos un gran pecado. Riqueza y justicia eran incompatibles. Los teóricos de los bogomilos consideraban obra del diablo la acumulación de dinero y de bienes de fortuna, el lujo y la gula. Estas ideas empujaban a las masas oprimidas a la lucha contra los opresores.

La doctrina de los bogomilos tenía muchos puntos de contacto con los movimientos heréticos de aquel tiempo, tales como el movimiento paulino, el maniqueo, etc.

Los bogomilos nutrían sus filas principalmente entre las masas campesinas empobrecidas; en sus hermandades, organizadas a semejanza de las primitivas comunidades cristianas, se predicaba el reparto igualitario de los bienes y el establecimiento de la propiedad en común sobre los mismos.

Analizando las doctrinas heréticas del medievo, con su ascetismo y su renuncia a todas las satisfacciones y alegrías de la vida, F. Engels hace ver la significación de tales concepciones éticas y señala que "únicamente una gran tensión, únicamente la renuncia súbita a todo el modo de vida a que estaban habituados podía poner en movimientos a estos... hombres".[95]

Donde la doctrina de los bogomilos encuentra una exposición más completa es en *El Evangelio de San Juan*, obra apócrifa y anónima de mediados del siglo XII. A pesar de que en dicha doctrina había ideas reaccionarias y utópicas, es una violenta crítica de las clases dominantes, del clero y del poder real, significaba una invitación a los campesinos y a la población urbana para la lucha contra el feudalismo y, en su conjunto, cumplió una función positiva.

La invasión de los turcos interrumpió por largo tiempo el desarrollo normal interno del país.

Desde fines del siglo XIV hasta 1880 aproximadamente Bulgaria se encontró sometida al Imperio turco, que aplicó en el país una política de vejaciones y exacciones sin cuento. El yugo de los turcos frenó el progreso económico y cultural de Bulgaria, la cual se convirtió en un país feudal y atrasado, como lo era la propia Turquía. Los señores feudales

[95] F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, Moscú, 1952, págs. 51-52.

turcos, con ayuda del alto clero griego (fanariotas), trataron de borrar toda huella de la cultura específicamente búlgara.

Los conquistadores turcos fracasaron en su tenaz política de asimilación de los búlgaros y demás pueblos eslavos, a los que con toda clase de medidas se quería hacer olvidar su idioma y su modo de vida.

El pueblo búlgaro respondió a la inhumana explotación con el movimiento de los vengadores del pueblo —los *gaidukos*— y con levantamientos espontáneos de los campesinos, que hacia la mitad del siglo XIX adquieren singular volumen.

A fines del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, como consecuencia del lento pero continuo desarrollo de las relaciones capitalistas y del impulso cobrado por la lucha del pueblo, los búlgaros se constituyen como nación y se advierte un ascenso de su cultura nacional. Es el período que se conoce con el nombre de Renacimiento búlgaro.

El Renacimiento lo inicia el monje *Paisi Jilendarski* (1722-1798), un autodidacto que en su *Historia de los eslavos búlgaros* (hacia 1765) se levanta contra la imposición de la lengua y la cultura griegas en las ciudades del país, con lo que se hacía eco del sentir de las capas bajas del pueblo, que se resistían a la asimilación turca.

El fin que la *Historia* se propone es despertar al pueblo a la lucha por la independencia del territorio búlgaro, por el idioma vernáculo, para asegurarse así una vida libre en el terreno político y cultural. Paisi idealiza el pasado del pueblo búlgaro, cosa por lo demás inevitable en aquella situación, en que éste se encontraba sometido al doble yugo de los extranjeros. La historia era para él un recurso mediante el que quería hacer ver a los búlgaros la necesidad de luchar por su independencia cultural y política.

La patriótica obra de Paisi Jilendarski, lo mismo que la doctrina de los bogomilos, estaba escrita para las amplias capas de la población. En ella expone la idea del renacimiento nacional de los búlgaros. Frente a los griegos y grecómanos coloca "la sencillez y bondad de los búlgaros", "de los labradores, braceros, pastores y artesanos".[96]

En la década del 30 aparecen las primeras escuelas donde se enseña en búlgaro: terminaba el período de imposición del griego moderno. Cada vez son más los libros que se imprimen en el idioma del país. En 1824 aparece el primer manual laico en búlgaro; es el *Libro del pez*, llamado así por el pez que figuraba en la cubierta, del médico Pedro Beróvich (Berón) (1795 ó 1797-1871). El *Libro del pez* era una breve enciclopedia de ciencias naturales y sociales, en la que los fenómenos eran considerados con un criterio materialista, si bien envuelto en un ropaje teísta.

Iván Seliminski, que tomó parte en la insurrección griega de 1821, es el primer búlgaro que se dedica especialmente a los problemas de la filosofía. Como pensador se formó bajo la influencia de la antigua filosofía griega y del materialismo francés del siglo XVIII. En sus obras —*La predestinación natural del hombre, La religión, la moral y la predestinación natural del hombre*, entre otras— defiende las ideas del racionalismo y del humanismo ilustrado. I. Seliminski era anticlerical y condenaba las supersticiones y la ignorancia que el clero imbuye al pueblo. Mas, aun

[96] Paisi Jilendarski, *Historia de los eslavos búlgaros*, Sofía, 1955, pág. 32 (en búlgaro).

cuando aboga por la ciencia, Seliminski dejaba lugar a la religión como conjunto de "prescripciones morales" inspiradas por el espíritu de la doctrina evangélica "pura".

Seliminski aspira a "la igualdad y fraternidad", pero no admite la necesidad de la insurrección, de la lucha armada, que él consideraba prematuras. "Sólo la mano omnipotente de la verdad, del saber y de la instrucción —escribe— puede conducir al renacimiento que romperá las cadenas de la esclavitud en que se encuentran los pueblos desgraciados... Sin sabiduría es imposible ponerse a salvo de las pasiones, de las supersticiones y los prejuicios, y mientras éstos existan será inútil desear la libertad política." [97]

Los trabajos de I. Seliminski proporcionaban en conjunto cierto sistema a los conocimientos científicos y filosóficos, cosa muy necesaria a la sazón en Bulgaria, y, aunque escritos en griego, influyeron sobre los medios avanzados del país en aquellos años en que vieron la luz.

Al enfrentar la ciencia a la escolástica religiosa, P. Berón e I. Seliminski dieron el primer paso hacia una concepción materialista del mundo.

Después de la guerra de Crimea (1753-1856) se inicia una nueva etapa en la historia de Bulgaria.

Entre los años de 1860 y 1880 ante el pueblo búlgaro se plantea la tarea de acabar con el régimen feudal, de poner fin a la dominación turca y de crear un Estado independiente, libre de la opresión económica y política de potencias extrañas. Dentro del movimiento de liberación nacional del país, lo principal era la lucha contra el yugo feudal. En Bulgaria maduraba la revolución democrático-burguesa campesina.

Los atropellos, robos e injusticias de los conquistadores turcos afectaban en una u otra medida a todas las clases del pueblo búlgaro, pero la actitud de unas u otras ante el problema de la independencia era distinta.

La mayoría de la burguesía relativamente grande, y en particular los comerciantes, interesada como estaba en mantener sus sólidas posiciones en los mercados del Imperio Turco, oponíase a la emancipación revolucionaria de Bulgaria. Era una burguesía muy primitiva aún, que se había adherido al sistema del régimen feudal turco y al servicio del cual se encontraba. El ideal político suyo era la formación de un Estado "doble" turco-búlgaro con una Constitución que garantizase la propiedad privada frente a la arbitrariedad de los funcionarios y militares. Ciertos grupos burgueses, emigrados en Rusia y Rumania, aspiraban a la creación de una Bulgaria independiente, pero sólo como consecuencia de una intervención armada desde el exterior, y no por vía revolucionaria.

La burguesía rural acomodada se apoyaba en las autoridades turcas. Temerosa del espíritu revolucionario que reinaba entre los campesinos, era contraria al movimiento de liberación nacional.

Las capas medias de comerciantes y artesanos, a pesar de sus deseos de alcanzar la independencia económica, política y nacional, recelaban de las acciones enérgicas y no llegaban a entrar en la senda de la lucha revolucionaria.

Los campesinos trabajadores, los artesanos y la pequeña burguesía ur-

[97] Cita tomada del libro titulado *Al cabo de un siglo*. Recopilación primera, Sofía, 1938, pág. 225 (en búlgaro).

bana cargaban con el peso principal de la dominación turca y eran partidarios decididos de la completa liberación revolucionaria del país.

El movimiento de liberación nacional, cuyas fuerzas principales eran los campesinos y las capas pobres urbanas, no se hallaba dirigido únicamente contra los señores feudales turcos, sino también contra los grupos semiburgueses, semifeudales, que traicionaban la causa de la independencia y apoyaban a los opresores turcos. Oponíanse igualmente a la expansión económica y política de los países del Occidente europeo, que buscaban la oportunidad para convertir a Bulgaria en colonia suya.

La mayor debilidad del movimiento de liberación nacional era que en él no había una clase que ejerciese la hegemonía.

Entre los primeros representantes del movimiento búlgaro de liberación nacional se encuentra *Jorge Rakovski* (1821-1867), quien en los últimos años de su vida trató de organizar a los *gaidukos* para luego subordinarlos a las tareas de la lucha por la independencia. Su *Ley de 1867 sobre los destacamentos populares que acampan en los bosques* es una exposición de las ideas democráticas de los *gaidukos*.

La visión que del proceso histórico tiene Rakovski presenta cierta dualidad. A la vez que exalta el papel de las grandes personalidades, apela a las masas populares. Gradualmente, empero, se acerca a la idea del levantamiento general de todo el pueblo como único medio para conseguir la libertad de Bulgaria. En sus concepciones comienzan a penetrar elementos de la Ilustración y de la acción revolucionaria.

A principios de la década del 70 del siglo XIX, en el período de ascenso del movimiento de liberación, se crea una vasta organización revolucionaria dirigida por el Comité Central Revolucionario Búlgaro, al frente del cual se encontraban Liuben Karavélov, Basilio Levski y Cristo Bótev.

Hacia mediados de la década del 70 se crea en Bulgaria una situación revolucionaria. El levantamiento de Bosnia y Herzegovina (1875), a los que siguen el de Staro-Zagor, el de Ruschuk y de otras regiones de Bulgaria, son un incentivo que aviva el espíritu revolucionario del pueblo. En abril de 1876 estalla la insurrección nacional antifeudal, que afecta principalmente a las zonas montañosas del país, donde se encontraban los centros de la producción artesanal de la industria, entonces incipiente, y de una ganadería desarrollada.

La guerra ruso-turca de 1877-1878 puso fin a la dominación de los turcos y Bulgaria se convirtió en un Estado independiente.

Los ideólogos del movimiento búlgaro de liberación nos han dejado originales doctrinas filosóficas y sociológicas en las que se reflejaban las necesidades y aspiraciones de los campesinos revolucionarios; un puesto importante corresponde en ellas a los problemas de la liberación nacional. Esta determina en buena parte el carácter del pensamiento social de la democracia revolucionaria búlgara, aunque el factor decisivo es dentro de ella la lucha de los campesinos contra el feudalismo. La comunidad de tareas de los movimientos de liberación ruso y búlgaro hace que entre ellos se establezcan estrechos vínculos y es causa de la influencia de los materialistas y revolucionarios rusos sobre el pensamiento búlgaro.

En Rusia estudiaron muchos jóvenes que luego habían de engrandecer la cultura patria y colocarse al frente del movimiento de liberación. Los grandes escritores realistas Pushkin, Lérmontov, Gógol, Nekrásov y Salti-

kov-Schedrin, y los demócratas revolucionarios, como Belinski, Herzen y Chernishevski, se convierten en los autores favoritos de los lectores eslavos y su obra sirve de modelo a los escritores búlgaros y a otros escritores del mundo eslavo.

Uno de los mejores dirigentes y teóricos del movimiento búlgaro de liberación es *Liuben Karavélov* (1835-1879).

En 1857 Karavélov llegaba a Rusia e ingresaba en la Facultad de Historia y Filología de la Universidad de Moscú. Los nueve años largos vividos en Rusia, en un período de efervescencia revolucionaria y de auge del movimiento de liberación, ejercieron una influencia decisiva sobre él. Karavélov frecuentó los círculos clandestinos estudiantiles y estudió a fondo las obras de Belinski, Herzen, Chernishevski, Dobroliúbov y Písarev.

En 1862, el periódico *Rússkaia Rech* publicó un artículo de Karavélov titulado *Sobre la sección eslava del diario "Dien"*, en el que, en líneas generales, se mostraba conforme con las ideas expuestas por Chernishevski contra el nacionalismo místico de los eslavófilos.

A su llegada a Servia, en 1866, despliega una intensa y variada labor literaria. En las revistas y periódicos de la organización de la burguesía radical *Omladina* [98] a la que se había afiliado, inserta artículos sobre el problema de los Balcanes y de crítica de la literatura servia, en los cuales censura el sentimentalismo y el romanticismo reaccionario. La más conocida de todas sus obras es la novela corta *¿Es culpable el destino?* (1868-1869), en la cual aparecen "hombres nuevos" que combaten la rutina semifeudal de la vida servia.

"Shakespeare, Newton, Burns, Buckle, Voltaire, Diderot, Chernishevski, Belinski, Havlicek —dice el autor por boca de uno de sus personajes—, en una palabra, los hombres que consagraron su vida a la ciencia, al saber y al trabajo, son mucho más dignos de admiración que todos los Plantagenets, Borbones, Carolingios y Románovs; esos hombres han proporcionado a la humanidad beneficios incomparablemente mayores que todos los generales y caudillos." [99]

En 1870, Karavélov organizó con Basilio Levski el Comité Central Revolucionario Búlgaro; fue también el fundador y director del periódico *Libertad*, que apareció entre 1869 y 1872, y seguidamente de *Independencia*, que se mantuvo durante los dos años siguientes.

Las obras que Karavélov escribe de 1869 a 1872 alientan un espíritu revolucionario. El folleto *La voz de Bulgaria* es un llamamiento a la acción armada: "Es necesario, sin regatear la vida, empuñar las armas." Los aliados para esta lucha había que buscarlos no en los gobiernos, sino en los pueblos de otros países. "Del proletario francés, del insurrecto italiano, del bandolero español, del mujik ruso y del héroe popular montenegrino, y no de Guillermo y de Francisco José, es de quien se puede esperar la libertad y el progreso." [100]

En las concepciones de Karavélov sobre la sociedad, el lugar principal corresponde al pueblo. Es el sujeto de todas las transformaciones sociales, la única fuerza capaz de acabar con el yugo nacional y feudal. El pueblo

[98] *Omladina:* nombre abreviado de la "Agrupación de la Juventud Servia".
[99] L. Karavélov, *¿Es culpable el destino?*, t. III, 1869, págs. 43-44 (en servio).
[100] Liuben Karavélov, *Obras escogidas*, t. III, pág. 445 (en búlgaro).

es el verdadero soberano y señor del futuro "Estado libre". Mas las ideas que sustenta se ven limitadas al marco burgués. Su "Estado libre" es una república parlamentaria de su tiempo, por el estilo de los Estados Unidos de América o de Suiza, que Karavélov idealizaba. Dicho "Estado libre" se había de basar en la justicia más completa, en el principio del trabajo y en la nivelación económica.

Con todo y con ello, Karavélov es en filosofía un factor de progreso, si consideramos las condiciones en que se desenvuelve. Siguiendo a los demócratas revolucionarios rusos, somete a crítica las conclusiones reaccionarias que se desprenden de la tesis hegeliana de que "todo lo real es racional y todo lo racional es real" y demuestra que, dentro de Bulgaria, eso conducía a aceptar la dominación de los conquistadores turcos. "Cualquier pueblo, lo mismo que cualquier persona —escribía— ha de volver la espalda a una filosofía que afirma que todo lo existente es racional y útil. El hombre es un ser capaz de progreso y de civilización, debe desarrollar su inteligencia y buscar en todo la justicia y el bien; y si el hombre está convencido de que comprende los defectos de la vida social, ha de esforzarse para corregirlos, sin aguardar a que se eliminen por sí mismos." [101]

Karavélov es el primer pensador búlgaro que, después del secular predominio de la teología y la religión, expone el materialismo como una doctrina filosófica válida en todos los órdenes. Las concepciones materialistas suyas, que se desarrollan en lucha contra el idealismo y el oscurantismo de la Iglesia, sirven de base teórica a las concepciones político-sociales que sustentaba. Karavélov permaneció fiel al materialismo hasta el fin de sus días, a pesar de su ulterior evolución política hacia la derecha.

Para Karavélov, la materia y las leyes de su desarrollo tienen una existencia objetiva e independiente de la conciencia de los hombres. "El estudio de las leyes naturales —escribe— es el único camino justo, y así nos lo señala la filosofía real, por el que pueden avanzar y progresar las ciencias y en el que la verdad será descubierta. Ni el historiador, ni el moralista, ni el filósofo alcanzarán su meta si sus investigaciones no se basan en el estudio de los fenómenos de la naturaleza, en la información que proporcionan las ciencias naturales..." [102] La conciencia, el pensamiento, no es sino la propiedad suprema de un órgano material que es el cerebro. "Nuestra razón —escribe el pensador búlgaro— y todas las manifestaciones de la conciencia humana se hallan unidas a la existencia del cerebro, dependen de él de la manera más estrecha..." [103]

Karavélov contrapone el materialismo y el idealismo. Sus concepciones materialistas, que se asientan en las ciencias naturales, estaban en pugna con la posición filosófica de los liberales, que se agrupaban en torno a la revista *La Lectura* y a los periódicos *El Siglo, El Derecho* y *El Progreso,* y que enarbolaban la bandera del idealismo y de la religión ortodoxa. Los intereses de la polémica con ese liberalismo inofensivo, que apartaba al pueblo de la lucha con los opresores turcos, pedían a la democracia revolucionaria una delimitación estricta de sus posiciones teóricas, para lo cual era necesario llamar las cosas por sus nombres concretos.

[101] *Libertad*, núm. 3, 19 de noviembre de 1869 (en búlgaro).
[102] *Libertad*, núm. 49, 11 de noviembre de 1870.
[103] Ibídem.

Estimaba Karavélov que las ideas que los hombres tienen acerca del mundo corresponden a la realidad y al desarrollo objetivo del mismo. Los únicos canales que relacionan la conciencia del hombre con el mundo exterior son los órganos de los sentidos.

Karavélov niega la posibilidad de que fuese creado un sistema universal acabado y completo. También rechaza la vía puramente especulativa como medio para adquirir conocimientos, la vía de la verdad suprasensible. Estas observaciones críticas del pensador búlgaro van dirigidas de ordinario contra las creencias religiosas, que eran en el país el enemigo principal del materialismo. La reacción turca y búlgara, habida cuenta que la mayoría del pueblo permanecía sumido en la ignorancia, no sentía aún la necesidad de un instrumento tan refinado de influencia sobre las masas como el idealismo filosófico. Las publicaciones liberales (*La Lectura*, etcétera) insertaban artículos que eran una mezcolanza ecléctica de ideas de los escolásticos medievales y de los idealistas alemanes —Kant, Hegel, Schelling—; los aspectos racionales de las doctrinas de los filósofos germanos no llegaban a ser comprendidos siquiera y se les daba simplemente de lado.

El idealismo y la filosofía religiosa, afirmaba el pensador búlgaro, son incapaces de dar a los hombres el conocimiento de la realidad, puesto que se basan en determinados intereses de grupo.

Al romperse los lazos de la filosofía con las ciencias naturales, la primera se debilita y se convierte en un simple juguete de la inteligencia. En su crítica de los "seguidores de Hegel", los idealistas, Karavélov señala que "la propia naturaleza busca los cambios y las transformaciones, pero ni ella misma es capaz de hacer algo de la nada o de convertir algo en nada".[104]

A la vez que expone los avances de las ciencias naturales, sin olvidar la teoría evolucionista de Darwin, el filósofo materialista búlgaro somete a dura crítica toda clase de publicaciones teológicas e idealistas. Protesta contra la edición en búlgaro de *Breves principios de filosofía moral*, del místico y teólogo protestante Francisco Zeland, rector de la Universidad norteamericana de Brown, y dice: "Lo que nosotros necesitamos es una literatura *europea;* hemos de asimilar cuanto de verdadero y valioso ha producido el pensamiento europeo y norteamericano, pero no necesitamos para nada obras de una teología sectaria rechazadas y criticadas en la misma Europa." [105]

En las concepciones de Karavélov se advierten a veces algunas ideas dialécticas, que al adquirir la forma de reivindicaciones políticas cumplieron un papel revolucionario. "Todo crece, vive y muere..., los árboles jóvenes cubren a los viejos y éstos caen y se secan... Recordad una cosa: toda la fuerza está en la tendencia al avance, en ella está la vida, sin que quede lugar para lo caduco, lo que envejece y muere. Dejad que los muertos den calor a los muertos; destruid los cadáveres hediondos que envenenan nuestra atmósfera; no perdáis el ánimo ante las dificultades; pasad por las barricadas si es que queréis la felicidad y el bien; tocad a rebato en la campana de la verdad y ¡adelante! Quien mire hacia atrás y busque

[104] *Libertad*, núm. 15, 7 de octubre de 1872.
[105] *Libertad*, núm. 38, 15 de agosto de 1870.

lo viejo se convertirá en estatua, como la mujer de Lot", escribía Karavélov en su famoso opúsculo *Jadzhi-Nicho* (1870).[106]

En sociología, Karavélov ve al pueblo como motor y sujeto del desenvolvimiento histórico. Idealista como era en la interpretación de la historia, considera el carácter popular como el conjunto de costumbres, idioma, creencias, etc.[107] La producción material no tiene para él un valor decisivo; la fuente del movimiento histórico y de todo progreso, dice, es la razón y la ciencia. "...El saber, la instrucción, los libros y la cultura son los motores principales del bienestar humano y del progreso, la única vía factible para el avance de los hombres." [108] Las ideas que la ciencia proporciona y que prenden en la masa del pueblo sometido a violencia y explotación son, según Karavélov, un manantial de espíritu revolucionario y de fuerzas para ese pueblo.[109]

En sus apuntes sobre lo que ha de ser el objeto de la historia como ciencia leemos: "...La historia de un pueblo ha de reunir aquellas manifestaciones de su vida capaces de explicarnos cuáles son sus aspiraciones y cuáles sus deseos, cómo y dónde aparecieron los obstáculos que dificultan el logro de sus propósitos. La historia escrita de otro modo no puede elevarla a la altura de una verdadera ciencia.

"No es que tenga por ello el menor deseo de eliminar de la historia la descripción de los reinados. No, lo único que quiero decir es que la historia que se circunscribe a las vidas de los reyes no es la historia del pueblo y no nos sirve para nada. Unicamente se puede aceptar como ilustración de la historia del pueblo... Al escribir una historia hemos de procurar, ante todo, encontrar los hechos que muestran las aspiraciones del conjunto del pueblo." [110]

Las concepciones sociológicas de Karavélov contienen ciertos elementos de antropologismo. "...El hombre es hijo de la naturaleza, y de ahí que su historia haya de ser natural." [111] "Las necesidades engendradas por la naturaleza humana —dice en otro lugar— dan origen al egoísmo, el cual ha de ser sensato para que el progreso de la sociedad sea posible." [112] Estas ideas antropológicas se combinan con las tendencias tomadas a la Ilustración. Inspirándose en Rousseau, dice: "En Bulgaria... el hombre quiere ser libre, tal como lo creó la naturaleza." [113]

Karavélov exagera el papel del medio geográfico en el desarrollo de la sociedad. Para él, las diferencias en la evolución histórica de los pueblos y las naciones se deben a la acción del clima, cuyas condiciones se van modificando a lo largo de los siglos.

Si bien Karavélov no llegó en sociología más allá del naturalismo, el hecho de que para explicar el proceso histórico recurriese únicamente a

[106] L. Karavélov, *Obras*, t. V, Ruschuk, 1887, pág. 82.

[107] *Libertad*, núm. 2, 12 de noviembre de 1869. Recensión del libro de L. I. Liprandi, *El problema de Oriente y Bulgaria*.

[108] *Libertad*, núm. 8, 18 de enero de 1871.

[109] "Sobre las sociedades de mujeres en Bulgaria". En *Libertad*, núm. 1 del 7 de noviembre de 1869.

[110] Archivo de la Biblioteca Nacional "Basilio Kollarov". Fondo núm. 2, 46, 2 (en búlgaro).

[111] *Libertad*, núm. 3, 18 de enero de 1871.

[112] *Independencia*, núm. 19, 23 de febrero de 1874.

[113] *Libertad*, núm. 12, 22 de enero de 1870.

causas naturales significaba un paso importante, que ayudaba a vencer las concepciones místicas y religiosas acerca de la evolución de la sociedad, que a la sazón imperaban por completo en Bulgaria.

Karavélov no comprendía la base económica de la división de la sociedad en clases, mas llegó a advertir la contradicción de los intereses "de casta", según él los define, intereses que se manifiestan también en el pensamiento humano. "...La historia, la economía política, la filosofía, la psicología, etc., que se enseñan en las escuelas, defienden los intereses del trono de Napoleón III y de Francisco José y significan un freno para los avances del género humano." [114]

A pesar de los atisbos de carácter dialéctico que encontramos a veces en sus obras, Karavélov no abandona las posiciones del materialismo metafísico en cuanto a la concepción de la naturaleza y las del idealismo por lo que toca a la interpretación de la historia.

En Karavélov tenemos a un excelente crítico literario y portavoz de la estética materialista, que él concibe a la manera como la entendían Belinski y Chernishevski.

"...El arte debe tratar únicamente de la vida real", escribe en su análisis del drama de D. P. Vóinikov *La princesa Velisava*.[115] Las obras de arte han de reflejar la vida del pueblo, han de enseñar al pueblo y educarlo; la literatura ha de guiarse por determinadas ideas, para lo cual es necesario que sea un espejo de la vida, mirando ésta desde una posición revolucionaria y sin eludir los choques que de ella se derivan. Refiriéndose al sentimentalismo y a la tendencia a embellecer la realidad, escribe Karavélov: "Indudablemente, la novela que recoge sólo la virtud y muestra únicamente los aspectos positivos de la vida no es digna de que la llamemos novela; no lo merece." [116]

Karavélov resume así lo que la estética y la crítica realistas piden a la obra de arte: "Elevación ideológica, profundidad de contenido, inspiración, sujeción al fin propuesto y, además, un buen lenguaje y una forma moderna: eso es lo que la crítica exige a la obra artística." [117] Esta posición de Karavélov en cuanto a la estética se oponía abiertamente a la teoría idealista del "arte por el arte", que en Bulgaria defendían N. Mijailovski, T. Shishkov y otros ideólogos de la burguesía. Un profundo humanismo revolucionario emana de las palabras de Karavélov: "¿Qué fin han de perseguir los escritores búlgaros? Condenar los defectos extendidos en nuestro país y exaltar todo lo honrado y puro, a todos los pobres y oprimidos. Tenemos el deber de ser hijos de nuestro tiempo y de combatir el mal de nuestros días." [118]

Después de la detención de una serie de comités revolucionarios, Karavélov inicia una evolución a la derecha, que culmina en 1875, cuando lanza a la luz la revista liberal ilustrada *Znanie* (El Saber).

El programa liberal-reformista de *Znanie* causaba objetivamente un daño al movimiento revolucionario, pero ello no es bastante para que identifiquemos a Karavélov con los liberales burgueses de esos años. Según se

[114] *Libertad*, núm. 3, 18 de enero de 1871.
[115] *Libertad*, núm. 26, 7 de mayo de 1870.
[116] Ibidem.
[117] *Independencia*, núm. 28, 31 de marzo de 1873.
[118] Ibidem.

desprende de sus obras de este período (por ejemplo, *Tres estampas de la vida búlgara)*, manteníase en pie su odio a los opresores turcos y a los "colaboracionistas" y su aspiración a las transformaciones sociales. Las vacilaciones liberales de Karavélov no significaban que hubiese hecho traición a la causa del pueblo, sino que había caído en el error de considerar que únicamente se podía llegar a la revolución después de un largo camino de educación espiritual de las masas populares. En *Znanie*, Karavélov continuó su propaganda del materialismo y de la estética materialista.

Las ideas de Karavélov significan la primera etapa de desarrollo de la ideología democrático-revolucionaria, en la que ésta se desgaja de la ideología de los liberales burgueses. Karavélov, con su labor y con sus obras, es un espejo en el que se refleja la dualidad propia de los campesinos, artesanos y de la pequeña burguesía en general. No expresaba sólo sus tendencias revolucionarias, sino también su espíritu de propietarios, con todas las debilidades que este espíritu lleva consigo. Considerándolo así es como podemos comprender sus vacilaciones y titubeos hacia el liberalismo y el carácter contradictorio de su concepción del mundo.

Pero lo que acerca a los demócratas revolucionarios, como Levski y Bótev, y Karavélov es más esencial que lo que los separa. Les une su afirmación de la necesidad de combatir el feudalismo y de oponerse a la dominación turca, y,. en conecuencia, de luchar por resolver el problema agrario en interés de los campesinos, la concepción de que el movimiento nacional presentaba un contenido social en el que cobraban expresión las aspiraciones de las clases trabajadoras, que querían emanciparse del yugo feudal en su lucha por la libertad y la igualdad para las masas del pueblo, es decir, para los campesinos y artesanos, y por la república democrática. La base filosófica de estos revolucionarios búlgaros era el materialismo.

Uno de los ideólogos más eminentes del movimiento búlgaro de liberación nacional es *Basilio Levski* (1837-1873), el cual contribuyó activamente a organizar la lucha revolucionaria en el país durante el período de 1869 a 1872.

Levski no dejó trabajos propiamente filosóficos. Es autor de un artículo aparecido en el periódico *Libertad* y redactó el proyecto de estatutos del Comité Central Revolucionario Búlgaro. Lo que más nos ayuda a comprender sus ideas son las cartas que enviaba a los dirigentes y miembros de las secciones de esta organización en toda Bulgaria. Esa abundante correspondencia (de la que sólo se ha salvado una pequeña parte) le servía para marcar a los revolucionarios la pauta en un gran número de problemas. Valíase de ella para manifestar su opinión acerca de la táctica revolucionaria y sobre la organización social de Bulgaria en el presente y en el futuro.

Levski es un defensor de la revolución en masa de todos los campesinos contra el régimen feudal y el yugo nacional. La idea de la revolución popular preside todos sus escritos. Lo principal para él no es el aspecto nacional del movimiento, sino el social. La insurrección del pueblo ha de descargar sus golpes no sólo sobre los opresores turcos, sino también sobre los "colaboracionistas" y los conciliadores liberales burgueses. En el programa del Comité Central Revolucionario Búlgaro, uno de cuyos autores era Levski, se dice: "Entre nuestros enemigos y adversarios incluímos a los búlgaros degenerados y colaboracionistas que se oponen a que nuestro

pueblo alcance la meta propuesta, y los perseguiremos siempre y en todos los sitios." [119]

Las concepciones de Levski en sociología se asientan en la idea del papel decisivo de las masas populares en la historia, considerando que quienes trabajan son los campesinos y los artesanos. El pueblo es el motor principal de la revolución, y su derecho a la insurrección es derecho natural e innato de todos los hombres a una vida feliz y libre.

"La parte del pueblo búlgaro que sabía leer y escribir (es decir, la burguesía acomodada. *Red.)* quería prosperar mediante la instrucción. Mantenía el criterio de que resultaba peligroso e inconveniente tratar de alcanzar sus derechos por la fuerza armada. Al contrario, pensaba que era preferible preocuparse de la enseñanza y las escuelas, concertar sus actos con el gobierno y rehuir la ayuda de los estados extranjeros. La parte de los búlgaros que pensaban así evitaba toda relación con nuestros comités y no simpatizaba con nuestra causa. Pero la otra parte del pueblo, los campesinos que entregaban a los usureros en prenda todos sus bienes para recibir un préstamo de 100 *grosh* que al cabo de unos años se convertirían en 1.000, ...esta masa rural empobrecida se hallaba dispuesta a sumarse a cualquier levantamiento, pensando que así terminaría con la miseria en que vive." [120]

Levski estaba muy lejos de la contemplación pasiva. Se conoce un aforismo suyo: "El tiempo está en nosotros y nosotros estamos en el tiempo; él nos cambia y nosotros lo cambiamos a él." Escribía así: "...Nuestros valles rebosan de los sollozos y gemidos de los esclavos. Esperamos la ocasión para romper estas cadenas de la servidumbre, para expulsar lejos de nuestra tierra a los bandoleros turcos, levantar el templo de la verdadera libertad y dar a cada uno lo que le pertenece." [121] El "templo de la verdadera libertad" era la sociedad en la que no existiría la explotación del hombre por el hombre, en la que imperaría la igualdad de derechos y de bienes; un sistema en el que el régimen social y político podía resumirse diciendo que era la gobernación del pueblo. Es de señalar que la estructura de la organización revolucionaria, basada en el centralismo democrático, era como el prototipo de esa sociedad perfecta y utópica del futuro. Levski era enemigo de toda discriminación nacional y partidario de la igualdad de derechos de todas las naciones, tanto grandes como pequeñas.

Basilio Levski cayó en su heroica lucha: denunciado por un provocador, fue ahorcado por los turcos en los arrabales de Sofía, en febrero de 1873.

Cristo Bótev (1848-1876) es la figura más sobresaliente de la democracia revolucionaria búlgara, ideólogo de los campesinos y artesanos y notable filósofo materialista del período anterior a Marx.

Era hijo Bótev de un conocido maestro nacional búlgaro, Botiu Petkov. En 1863 se trasladó a Rusia e ingresó en el liceo de Odesa. Desde muy pronto se sintió atraído por la labor de los círculos revolucionarios, leyó con entusiasmo las obras de los clásicos de la literatura rusa y estudió los

[119] Cita tomada del libro de Zacarías Stoiánov, *Apuntes sobre los levantamientos en Bulgaria*, Moscú, 1953, pág. 79.

[120] *La causa contra Basilio Bevski y sus compañeros*, págs. 28 y 29 (en búlgaro).

[121] B. Levski, *Obras*, Sofía, 1941, pág. 65 (en búlgaro).

trabajos de Belinski, Herzen, Chernishevski y Dobroliúbov. Por su espíritu revolucionario fue expulsado del liceo.

Los años vividos en Rusia fueron para Bótev una escuela revolucionaria. De regreso a su patria se hizo el propósito de consagrarse a la liberación del pueblo búlgaro. El año de 1867 emigró a Rumania, desde donde tomó parte muy activa en la labor de los círculos revolucionarios de Bulgaria. Luego, en 1871, lanza el periódico *La Palabra de los Emigrados Búlgaros*, y en 1874 y 1875 *Znamia* (La Bandera), que se convierte en el centro alrededor del cual se agrupan todas las fuerzas revolucionarias de su pueblo. El 16 de mayo de 1876, a la cabeza de un grupo de hombres armados, cruza el Danubio y entra en Bulgaria para incorporarse al levantamiento del pueblo, que había empuñado las armas. Cuatro días después moría a manos de los conquistadores turcos.

Cristo Bótev fue el teórico más profundo y consecuente de la democracia revolucionaria búlgara y tribuno apasionado de la revolución popular. La salida de la esclavitud, decía, está "en la revolución popular, en una conmoción radical; tal es el arco triunfal de cada pueblo..." [122] Todo el filo de su crítica lo dirige contra el parasitario Estado feudal. El Imperio turco era para él un cadáver del que había que desprenderse obligatoriamente.

Durante la primera etapa de su actuación revolucionaria (hasta 1871), percíbese a veces en él cierta influencia del anarquismo, y concretamente de las ideas de Proudhon y Bakunin. Luego comenzó a superar esta fase y por último se manifestó en pro de la revolución democrática organizada, criticando el individualismo anarquista, aunque no de manera consecuente, desde el punto de vista de las concepciones campesinas. Lo principal en la sociología de Bótev es el reconocimiento de la participación activa y del papel decisivo de las masas populares en la historia de la sociedad. En su artículo *Llanto risible* (1871) hablaba ya de una estructura social dentro de la cual "el hombre no dependería ciegamente de las circunstancias, sino que las circunstancias serían gobernadas por él..." "Los gobiernos cambian —decía en otro artículo de ese mismo tiempo—, los individuos mueren, pero los pueblos continúan viviendo, avanzan y se preparan para un futuro mejor." [123] Bótev no negaba el papel del individuo en la historia, pero en las condiciones por que entonces atravesaba Bulgaria, de cara a la revolución, creía necesario recalcar: "El tiempo de los individuos pasó; la lucha humana por la libertad requiere muchos brazos y muchas mentes." [124] Las obras de Bótev se hallan inspiradas por la idea de que todos los pueblos tienen derecho a la independencia política y de que los odios entre las naciones únicamente favorecen a las clases privilegiadas y a sus gobiernos. No los turcos como nación, sino la clase feudal dominante en Turquía era el peor enemigo del pueblo búlgaro; los trabajadores turcos, en cambio, podían ser aliados de los pueblos balcánicos en la lucha de éstos contra el feudalismo de los sultanes.

La tarea más urgente de la lucha revolucionaria era, según Bótev, la emancipación social y nacional de las masas; por eso trataba de dar uni-

[122] C. Bótev, *Trabajos publicísticos*, Moscú, 1952, pág. 40.
[123] Cristo Bótev, *Obras*, t. III, Sofía, 1945, pág. 371 (en búlgaro).
[124] Ibídem, t. I, pág. 244.

dad a las acciones contra los opresores turcos y contra los explotadores del propio país, o sea los "colaboracionistas" y el alto clero. En 1875 escribía: "...Mi receta es el levantamiento contra el presente régimen social. Destruid la jerarquía existente entre los hombres (es decir, los grupos de opresores y explotadores) y veréis como desaparecen las causas de los sufrimientos que nos aquejan." [125]

La meta final de la revolución era el establecimiento de un régimen "comunista" en el que se realizaría "la posesión en común de todos los bienes" y se pondría fin a las divisiones en clases.

Los planes de Bótev para las transformaciones radicales de la sociedad eran utópicos. No advertía que la revolución búlgara, por su índole social y por sus resultados, únicamente podía ser una revolución burguesa.

La labor revolucionaria práctica acabó por modificar en grado considerable los puntos de vista de Bótev sobre el socialismo utópico. En 1871 estimaba que la comunidad campesina era el germen o "semilla" de la futura sociedad socialista. Otro factor de colectivismo eran también para él los gremios de artesanos búlgaros. Mas la desintegración de la comunidad campesina en el país le obligó a modificar su criterio acerca de ella. La comunidad búlgara, afirma, "existe sólo para los colaboracionistas". Y el *esnaf* o gremio, según pudo advertir, era una organización con una estructura jerárquica que no tenía nada de común con la cooperativa como asociación de productores iguales en derechos.

El demócrata revolucionario búlgaro cifraba sus esperanzas en el "proletariado", considerando que "en todos los sitios fue y será el motor de todas las revoluciones". Ahora bien, el "proletariado" búlgaro era "...esa clase de nuestro pueblo sobre la que recae todo el peso de los impuestos y de los abusos",[126] es decir, atendiendo a las condiciones de aquel entonces, los campesinos y artesanos, la pequeña burguesía urbana, etc. Los hombres se dividen en clases, según Bótev, no por la relación que guardan con los instrumentos y medios de producción, sino por su bienestar económico. Por ello no hacía distinciones entre la clase obrera, los campesinos y los artesanos dentro del conjunto de "trabajadores". Pero, aun así, su concepto de las clases y de la lucha de clases significaba un avance con relación a las opiniones de L. Karavélov.

Bótev no podía, en una Bulgaria económicamente atrasada, advertir el papel dirigente de la clase obrera en la lucha revolucionaria por la emancipación de las masas trabajadoras. No hacía diferencias sustanciales entre el capitalismo y el feudalismo, advertía solamente la semejanza entre ambas formaciones económico-sociales, y por eso era incapaz de comprender que el proletariado es la clase de la sociedad burguesa cuya existencia va indisolublemente ligada al trabajo asalariado en beneficio de los capitalistas, que son quienes poseen los instrumentos y medios de producción.

Bótev habla del papel de la "economía nacional" en el progreso de la sociedad, pero no pudo comprender que el desarrollo social viene determinado por la producción material. Uno de los factores determinantes del carácter específico de una nacionalidad es, según él, el "bienestar económico", o sea un fenómeno en el que el consumo se coloca por encima

[125] C. Bótev, *Trabajos publicísticos*, pág. 266.
[126] Cristo Bótev, *Obras*, t. II, págs. 199 y 200 (en búlgaro).

de la producción. En cuanto a la explicación de los fenómenos de la vida social, Bótev no abandonó nunca las posiciones idealistas, y a menudo afirmó la primacía que en el desarrollo de la sociedad corresponde a las ideas avanzadas.

El demócrata revolucionario censura la teoría de Malthus, a la que califica de "inhumana". Bulgaria, decía, está muy lejos de hallarse superpoblada, a pesar de lo cual es espantosa la situación de los campesinos bajo el yugo turco. En su crítica del capitalismo indica que "*las fábricas y las sociedades anónimas no enriquecen al pueblo, sino a determinados individuos*", mientras que el proletariado, aunque disfrute de la tan encomiada "filantropía inglesa", ve aumentar sin cesar su miseria. Bótev critica el capitalismo desde el punto de vista de los campesinos y artesanos búlgaros, que sufrían las consecuencias de la expansión del capital europeo en los Balcanes, considerando equivocadamente que la revolución de los campesinos y artesanos de la ciudad podía tener un carácter socialista.

Bótev no podía encontrar una explicación científica a la organización de la sociedad del futuro. No obstante, su reivindicación de la igualdad —lo principal en la doctrina socialista utópica de este pensador— tenía gran valor si tomamos en consideración las condiciones de la situación revolucionaria existente en el país. El socialismo utópico de Bótev, Levski y otros revolucionarios búlgaros, con su consigna de un "Estado popular" independiente y libre de explotadores, unido indisolublemente como estaba a su espíritu de demócratas revolucionarios, era un instrumento eficaz y práctico. Era la forma en que tomaban cuerpo las aspiraciones democráticas generales de los campesinos y de las capas pobres urbanas en su lucha no sólo contra los opresores turcos, sino también contra todos aquellos burgueses búlgaros que, directa o indirectamente, ayudaban al extranjero, lo mismo que contra la expansión del capital europeo.

En sus esfuerzos por extender las ideas revolucionarias entre las masas del pueblo, Bótev arremete duramente contra quienes trataban de suplantar la lucha revolucionaria con una apolítica labor educadora, posición a la que L. Karavélov había llegado en los últimos años de su vida. "Ningún beneficio pueden traer a nuestro pueblo unas palabras vacías tales como ciencia, saber, instrucción y cultura —escribía— cuando tenemos ante nosotros una opresión atroz y un despotismo bárbaro e inhumano que en nuestra patria cierra el camino a todo pensamiento sano y nuevo. . ." [127]

Las ideas filosóficas de Bótev se forman en íntima relación con su lucha por la revolución popular y democrática, a la cual proporcionaban así una base teórica, y van tomando cuerpo en la pugna que mantiene con la tendencia "evolucionista" o reformista del pensamiento social de Bulgaria.

Bótev veía en el materialismo la doctrina filosófica que se identificaba con los intereses de los trabajadores; el idealismo ("espiritualismo"), en cambio, lo veía como una concepción beneficiosa para las clases dominantes. El fin de tal "ciencia" —escribía refiriéndose al idealismo— "es mentir, atropellar los derechos de todos y subsistir a costa del sudor ajeno." [128] Del idealismo en general y de la "filosofía religiosa" habla como

[127] C. Bótev, *Trabajos publicísticos*, págs. 182-183.
[128] Cristo Bótev, *Obras*, t. III, 1945, pág. 113.

de teorías que "huelen a cadaverina", pues no reflejan la realidad tal cual es y son incapaces de ayudar a modificarla.

El pensador búlgaro combate la religión, a la que compara con la peste y demás calamidades que afligen a los hombres. Las supersticiones religiosas, decía, han matado y siguen matando las energías intelectuales, morales y físicas del pueblo. En el clero, "cadáver bizantino insepulto", veía a uno de los "principales enemigos del progreso y de la libertad"; los sacerdotes eran "parásitos universales en el cuerpo de la humanidad". Consideraba al Vaticano el centro religioso más reaccionario que imaginarse pueda y denunció sus pretensiones de dominación mundial y sus intrigas en los Balcanes.

Bótev trataba de poner las ideas del materialismo al servicio del pueblo. Con objeto de divulgarlas tradujo el artículo de Herzen *Conversación con los niños* y lo insertó en el periódico *La Palabra de los Emigrados Búlgaros.*

Lo mismo que Písarev, al que él califica de famoso escritor racionalista, atribuía gran valor al progreso de la ciencia y a la divulgación de los avances conseguidos en el estudio de la naturaleza con el fin de combatir las creencias religiosas.

Bótev era adversario decidido del agnosticismo y del escepticismo. Creía en las ilimitadas posibilidades cognoscitivas del hombre y en el incesante "progreso de la razón humana". "¡La inteligencia del hombre no conoce límites!", exclamaba.

Su aplicación de la dialéctica al análisis de los fenómenos del mundo objetivo y del conocimiento significa un gran paso adelante respecto de Karavélov. En la dialéctica veía no sólo un principio teórico, sino también, y esto sobre todo, un instrumento revolucionario práctico. De ahí que se sirviese de ella para enfocar los fenómenos sociales. Según Bótev, el conocimiento de la vida social es algo necesario para la causa de la revolución y resulta factible en el proceso mismo de modificación revolucionaria de la sociedad. Bótev supo guiarse por un criterio dialéctico en la estimación de importantes problemas del desarrollo histórico de Bulgaria. Las cuestiones de la federación búlgara, de las fuerzas motrices del movimiento de liberación nacional y de la lucha eclesiástica las consideraba en relación íntima con las condiciones concretas, con la situación política del momento, con los cambios que ésta experimentaba y teniendo presente la posición de las distintas clases y capas de la sociedad. Denuncia, por ejemplo, la esencia reaccionaria de la religión, pero, a renglón seguido, señala el valor progresivo de la conversión de Bulgaria al cristianismo, puesto que esto significaba en aquel entonces el desarrollo de la escritura y la cultura eslavas.

Bótev trata de dar una solución dialéctica a los problemas de la teoría del conocimiento e ironiza a costa de los metafísicos, que proclamaban verdades "eternas" e inmutables, valederas para todos los tiempos y pueblos. "...Lo que ayer era una verdad inconmovible, una condición necesaria —escribe—, es hoy un nocivo prejuicio; lo que ayer se tenía por utopía es hoy un hecho histórico." [129]

El demócrata revolucionario búlgaro intenta explicar el carácter pro-

[129] C. Bótev, *Trabajos publicísticos*, pág. 48.

gresivo de lo nuevo en la marcha de la sociedad, con su inevitable sucesión de épocas históricas. Bótev distinguía estas épocas por su régimen político, sin saber aún que los cambios se deben al desarrollo de las formaciones económico-sociales. También sostiene la idea de que, en última instancia, la caída del régimen de explotación es inevitable, por cuanto en la sociedad rige la "ley histórica de la destrucción de la esclavitud". En este punto el pensador búlgaro se solidarizaba con las concepciones de Dobroliúbov.

Bótev veía contradicciones en el mundo ambiente, observaba y procuraba tomar en consideración la lucha de tendencias opuestas en la sociedad. "Por doquier —escribe —el hombre se ve arrastrado a la lucha por la libertad y el derecho. En esa lucha hay risa y llanto, hay bien y mal. En ella reside el progreso humano." [130]

De todos sus escritos rebosa una fe inconmovible en el avance del progreso y en el triunfo de la revolución. "La lógica ineluctable de la historia —dice— exige la destrucción de lo viejo, podrido e imperfecto, y la vida de lo nuevo, sano y humano." [131]

"¿Está en condiciones un gobierno cualquiera —dice en otro lugar— de oponerse al avance de las ideas, de sujetarlas con su freno despótico? Millones de hechos históricos nos prueban que cuanto más se persigue una idea, mayor es la rapidez y facilidad con que se propaga..." [132] Ahora bien, aun proclamando el triunfo de las ideas nuevas y avanzadas, Bótev no supo deducir la ineluctabilidad de este triunfo de la necesidad objetiva del proceso histórico.

Bótev propugnaba en Bulgaria los principios de la estética materialista, según la cual el arte ha de reflejar acertadamente la vida social de los hombres. Fiel a las concepciones estéticas de Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, defendía un arte de elevado contenido ideológico, realista y con hondas raíces en la entraña del pueblo, arremetiendo a la vez contra la teoría del "arte por el arte", que había adquirido cierto ascendiente en Bulgaria.

El arte, lo mismo que la ciencia, ha de trazarse una misión única: servir directamente a la causa de la revolución. "Lo mismo la ciencia que la literatura en prosa y verso y el periodismo, en una palabra, toda la labor espiritual de los dirigentes del pueblo, ha de adoptar el carácter de propaganda política, es decir, ajustarse a la vida, a las aspiraciones y necesidades del pueblo, y no ser una ciencia por la ciencia o un arte por el arte." [133]

La fidelidad a los principios por parte del arte y de la crítica literaria se desprende, según Bótev, de los intereses de determinados grupos sociales. De ahí que la crítica no deba ser imparcial, aunque su misión sea establecer la "verdad desnuda".

La crítica ha de influir para que el escritor recoja los fenómenos de la vida y de la lucha social y nacional.

"Necesitamos ahora —escribía— producciones literarias que se hagan eco de nuestras necesidades y aspiraciones y que, a la vez, presenten un

[130] C. Bótev, *Trabajos publicísticos*, pág. 48.
[131] Ibídem, pág. 332.
[132] Cristo Bótev, *Obras*, t. I, pág. 269.
[133] Ibídem, t. II, pág. 26.

interés moderno y humano. En este sentido puede sernos de utilidad la literatura de los pueblos que se encontraron y que actualmente se encuentran en la situación en que nosotros nos hallamos." [134] Así era, según él, la literatura rusa. Conocidos son sus entusiásticos comentarios sobre *¿Qué hacer?*, la novela de Chernishevski, que Bótev estimaba como un libro imprescindible para cada revolucionario.

Bótev aporta elementos muy sustanciales y amplía la teoría filosófica y estética de Karavélov en una esfera tan importante como era la pugna por una literatura y un arte de ideas y con una función activa en la vida de la sociedad.

No por ello descuidaba Bótev en sus artículos de crítica literaria los problemas de la forma, del lenguaje de las obras artísticas, y así censura el torpe estilo de M. Balabánov y alguno otro.

Las mejores ideas de Bótev presentan una brillante encarnación en su poesía, en la que el carácter popular de la forma se combina con el profundo contenido ideológico. Los versos de Bótev fueron una gran fuerza que contribuyó a impulsar el movimiento revolucionario búlgaro.

"Quien en formidable batalla cae por la libertad, no muere": estas palabras del escritor búlgaro —de su balada *Hadzhi Dmitri*— habían de convertirse más tarde en divisa de miles y miles de valerosos combatientes contra la monarquía y el régimen fascista en el país.

La labor teórica y política de Cristo Bótev contribuyó en gran medida al logro de lo que para Bulgaria era en aquel tiempo primordial en el terreno político y económico: el derrocamiento de la dominación de los señores feudales turcos.

El nombre de Bótev, al que J. Dimitrov tenía por "el jefe más sagaz y de más talento" del movimiento búlgaro de liberación nacional, convirtióse en bandera de las fuerzas progresistas del país, en su lucha contra la reacción, a fines del siglo XIX y principios del XX.

•

Los países de Europa Oriental son, en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, una muestra de cómo los avances de la filosofía tienen por base la vida económica y la lucha de clases dentro de cada país concreto y se producen en relación íntima con el progreso del pensamiento filosófico en otros países del mundo, singularmente en aquellos con los que guarda afinidades por las condiciones de la vida material de la sociedad y por el nivel de desarrollo de la cultura.

El pensamiento filosófico avanzado de los países orientales europeos, que se apoyaba en las ricas tradiciones de la cultura y de las ideas sociales de sus pueblos, busca también la experiencia histórica de los países del Occidente de Europa y del pueblo ruso, en particular la experiencia de los movimientos de liberación del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX, que habían cristalizado en las correspondientes doctrinas filosóficas y sociológicas (Ilustración) y materialismo franceses del siglo XVIII, filosofía clásica alemana, socialismo utópico crítico, filosofía materialista de la democracia revolucionaria rusa, etc.). Los mejores pensadores de los pueblos europeos orientales asimilan críticamente y adaptan esta experiencia

[134] C. Bótev, *Trabajos publicísticos*, pág. 429.

a los fines específicos suyos de lucha contra el feudalismo y el yugo extranjero, contra la monarquía y la ideología reaccionaria.

Paralelamente, en el pensamiento filosófico de esos países, durante la primera mitad y a mediados del siglo XIX, encuentran reflejo ciertas peculiaridades históricas de la vida económica, política y espiritual de los mismos en la época en que el capitalismo viene a reemplazar al feudalismo.[135]

A mediados del siglo XIX, en los más importantes países del Oeste europeo había terminado ya la transformación industrial, el régimen capitalista habíase afirmado; como consecuencia de una serie de revoluciones, la burguesía había llegado al poder y se desarrollaba ya el movimiento revolucionario de la clase obrera. La situación político-social era entonces muy otra en la parte de Europa de que ahora nos ocupamos.

En la mayoría de los países del Oriente europeo imperaba aún a la sazón el régimen feudal, en el seno del cual se gestaban y crecían las relaciones capitalistas; hasta el segundo cuarto y mediados del siglo XIX no se produce el paso del feudalismo al capitalismo, como consecuencia de la desintegración de las relaciones de servidumbre y de los avances de la formación capitalista. El proletariado como clase estaba aún en sus comienzos, por lo que la fuerza principal del movimiento de liberación, dirigido contra la monarquía y el feudalismo, la constituían los campesinos.

Una particularidad histórica del desarrollo social de bastantes países orientales europeos es que, a diferencia de lo ocurrido en Occidente durante las dos centurias anteriores —con la burguesía como fuerza motriz y dirigente de los movimientos revolucionarios—, no es la burguesía la que se coloca a la cabeza de aquellos movimientos, los cuales, por su esencia, eran burgueses, sino los campesinos; la burguesía no se pone al frente de los movimientos de liberación, y en ciertos países ni siquiera toma parte en ellos. Todo esto impone su sello a la evolución del pensamiento social, sin exceptuar la filosofía. Las tendencias avanzadas que aparecen en estos países, objetivamente puestas al servicio de la transformación revolucionaria de la sociedad sobre principios democrático-burgueses, no eran de ordinario expresión de la ideología burguesa, la cual estaba lejos de ser allí una fuerza auténticamente revolucionaria, sino que, en última instancia, eran expresión de los intereses y aspiraciones de los campesinos y de otras capas trabajadoras revolucionarias de la sociedad.

Los pensadores revolucionarios de la primera mitad y de mediados del siglo XIX, que en los países de Europa Oriental, partiendo de los intereses de los campesinos y demás clases trabajadoras de la época feudal, ponían sus ideas al servicio del movimiento revolucionario que aspiraba a derrocar la monarquía y la servidumbre, continuaban la causa iniciada por los ilustrados y demócratas revolucionarios burgueses de Francia en el si-

[135] Muchos tratadistas burgueses han tergiversado la historia de la filosofía y del pensamiento político-social de los eslavos y de otros pueblos de Europa Oriental. Así Kuno Fischer, Iberveg, Windelband y otros historiadores de la filosofía se han limitado a guardar silencio sobre ella, y cuando por azar la mencionan es para tacharla de "imitación". Los historiadores burgueses de la filosofía de esos países, partidarios del idealismo, también han deformado la historia del pensamiento filosófico de sus propios pueblos. Niegan el desarrollo del materialismo entre los eslavos y otros pueblos orientales europeos y se reducen a describir cómo las capas reaccionarias del mundo intelectual aprovechaban las teorías idealistas de los filósofos burgueses del Occidente europeo.

glo XVIII; acomodándose a las nuevas condiciones históricas, amplían las ideas expuestas anteriormente por Tomás Campanella, Tomás Munzer, Juan Meslier, Babeuf y otros ideólogos de las clases trabajadoras.

El pensamiento filosófico avanza irregularmente en este tiempo en los distintos países de Europa, como consecuencia de la desigualdad que en su desarrollo económico y político se observa. Mientras que en Occidente el marxismo existe y se abre paso desde 1845 aproximadamente como ideología del proletariado revolucionario internacional, en bastantes países del Este europeo, que iniciaban el paso del feudalismo al capitalismo, las fuerzas revolucionarias antifeudales de la sociedad (campesinos, capas pequeñoburguesas de la ciudad, intelectuales de origen plebeyo, etc.) y sus representantes teóricos no podían aún elevarse hasta la ideología del socialismo científico, hasta la filosofía del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. En dichos países, hasta la década del 70, poco más o menos, sigue vigente la ideología democrático-revolucionaria, con su correspondiente filosofía materialista, que tenía sus raíces en el movimiento de los campesinos y demás capas trabajadoras de la población contra el feudalismo. De ahí que, a diferencia de los ilustrados del siglo XVIII y de los sociólogos liberales burgueses de la primera mitad del XIX, los pensadores demócratas revolucionarios —portavoces de los intereses campesinos— no viesen el motor del progreso histórico en los gobernantes, legisladores e ideólogos, sino en las masas del pueblo, en las clases trabajadoras, y, en su pugna contra las concepciones reformistas liberales, considerasen la lucha de clases, que conduce a las transformaciones revolucionarias, como fuente de los avances de la sociedad.

Rasgos característicos de los mejores representantes de las tendencias revolucionarias del pensamiento social de Polonia, pueblos yugoslavos, checos y eslovacos, Bulgaria, Rumania y Hungría en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, lo mismo que de los pensadores revolucionarios de los pueblos que ahora forman la U.R.S.S., son: el espíritu democrático revolucionario, que se funde con el socialismo utópico, la reivindicación de la independencia nacional para todos los pueblos, la idea de la emancipación social de las masas oprimidas, la fe en el triunfo del pueblo revolucionario, la intransigencia hacia la reacción y la actitud crítica hacia el liberalismo, un profundo patriotismo y un espíritu de solidaridad fraternal de los pueblos.

Ahora bien, los pensadores democrático-revolucionarios de esos países no podían remontarse por encima de la limitación a que históricamente se hallaban sujetas sus concepciones sobre la sociedad; debido a la economía atrasada, preferentemente feudal, de sus países, no alcanzaron a comprender que el proletariado se convertía ya, dentro de los países capitalistas más avanzados, en la principal fuerza motriz del progreso social. Sus esperanzas en la transformación de la sociedad no iban vinculadas al proletariado, sino a los campesinos y, en ciertos casos, a las capas pequeñoburguesas de los centros urbanos.

Otra característica histórica de la evolución ideológica de estos países en el siglo XIX es que, a diferencia del Occidente europeo, donde en el siglo XVIII y especialmente en el XIX el materialismo es a menudo la bandera filosófica de la burguesía en ascenso, en aquéllos no ocurre así; la burguesía, que buscaba el compromiso con el feudalismo —lo mismo que en

esta época, en la primera mitad y a mediados del siglo XIX, hace la burguesía occidental europea—, no acepta las ideas materialistas y dialécticas y de ordinario mantiene una concepción idealista del mundo, y a menudo religiosa.

Los mejores representantes del pensamiento filosófico avanzado de los países de Europa Oriental en el siglo XIX —E. Dembowski, S. Markovic, M. Arnold, C. Bótev, M. Tancsics, N. Balcescu, etc.— desarrollan las tradiciones materialistas de la filosofía occidental europea de los siglos XVII y XVIII y, apoyándose en los avances de la ciencia mundial, hacen suyas las ideas dialécticas de la negación y del desarrollo y tratan de dar una base filosófica a las leyes de la transformación revolucionaria de la sociedad.

Siguiendo las tradiciones materialistas de las doctrinas estéticas sustentadas por los filósofos de los siglos XVII y XVIII —franceses, italianos, etc.—, los pensadores materialistas europeos orientales de la primera mitad y de mediados de la centuria siguiente aplican la teoría materialista del conocimiento y el principio del desarrollo en este terreno y crean una estética nueva, materialista, con lo que sienta los cimientos de la orientación realista en la literatura y el arte. Bótev, Markovic, Dembowski y otros pensadores, unidos a Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, contribuyen valiosamente a la creación de la estética realista, refutan con toda energía la teoría idealista del "arte puro" y exponen los principios de la elevación ideológica, del espíritu popular y del realismo en el arte.

La tendencia general de desarrollo de los conocimientos científicos, tanto en filosofía como en las ciencias naturales, durante el segundo cuarto del siglo XIX y a mediados del mismo, evoluciona del materialismo metafísico al materialismo dialéctico; esto ocurre tanto en el Occidente como en el Oriente de Europa. Si bien se observan ciertas características históricas en la marcha del pensamiento filosófico y político-social de los países del Este europeo, durante el período que examinamos, en ellos y en Rusia se resuelven los mismos problemas filosóficos y sociológicos que ocupan a los pensadores del resto de Europa a fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX.

En su estudio de los problemas de filosofía y sociología que antes preocuparon a las tendencias progresivas del Oeste de Europa durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX —tendencias relacionadas con el movimiento de lucha contra el feudalismo—, los mejores pensadores europeos orientales, y en particular los demócratas revolucionarios, a la par con los demócratas revolucionarios de Rusia, dan un impulso nuevo a las concepciones materialistas, a las cuales despojan gradualmente del carácter contemplativo y metafísico propio del materialismo de los siglos XVII y XVIII. Contrariamente a éste, la filosofía materialista de la democracia revolucionaria del siglo XIX no rechazaba la dialéctica, sino que se apoyaba en el método dialéctico, contenido en el sistema de Hegel, al que trataba de dar una interpretación materialista. Los materialistas, es decir, los demócratas revolucionarios y sus adeptos en las ciencias naturales, no se limitan a asimilar los avances científicos de los siglos XVII y XVIII, con su carácter mecanicista, sino que, siguiendo los grandes descubrimientos de su tiempo, profundizan en las leyes dialécticas que rigen el desarrollo de la naturaleza.

La filosofía materialista de la democracia revolucionaria de los países europeos orientales, lo mismo que la filosofía materialista de los pueblos que ahora integran la U.R.S.S., rebasa en la primera mitad del siglo XIX los límites del viejo materialismo mecanicista y metafísico, si bien no se remonta hasta el materialismo dialéctico e histórico; no llega a alcanzar la unidad de la teoría materialista y del método dialéctico ni se aplica consecuentemente al conocimiento de la sociedad, y de ahí que en este terreno, a pesar de sus importantes elementos de materialismo histórico que presenta, sigue siendo idealista en muchos de sus aspectos, incluso entre los demócratas revolucionarios.

Las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria de Europa Oriental (Polonia, Hungría, país de los checos, etc.) aparecidas casi al mismo tiempo que al otro lado del continente surge el marxismo y con sus rasgos afines a las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria rusa, tal como se desarrollan hasta los años 60-70 del siglo XIX, en el curso de los movimientos antifeudales, eran la expresión filosófica del pensar y el sentir de los campesinos revolucionarios. Unidas a la filosofía materialista de la democracia revolucionaria rusa, figuran entre las mejores realizaciones del pensamiento filosófico en el período que antecede a la aparición de la teoría marxista.

CAPITULO VII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA DESDE 1830 HASTA EL COMIENZO DE LA GUERRA CIVIL DE 1861 A 1865

En los años 30-50 del siglo XIX y como resultado de su guerra de liberación y de la creación de un Estado independiente, los Estados Unidos de América conocen un intenso progreso en todas las ramas de su economía capitalista. Hacia 1860 ven multiplicarse por veinte la inversión de capitales en su industria en comparación con 1820.

La primera vía férrea, entre Baltimore y Washington, se tiende en 1828; pues bien, en 1861 la red ferroviaria del país alcanzaba a 48.000 kilómetros. Cuando la guerra civil estalla, en los Estados Unidos eran muy numerosas las fábricas textiles movidas por vapor. El empleo de máquinas de vapor contribuye también a dar un gran impulso a la industria minera.

Marx y Engels escribían en 1850: "Lo que en la Antigüedad eran Tiro, Cartago y Alejandría, lo que en la Edad Media eran Génova y Venecia, lo que hasta ahora han sido Londres y Liverpool —centros del comercio mundial— se están convirtiendo ahora Nueva York y San Francisco, San Juan en Nicaragua y León, Chagres y Panamá." [1]

Con la expansión del capitalismo, en los Estados Unidos crecen las contradicciones de clase. La burguesía de los estados del Norte estaba interesada en la abolición de la esclavitud, vigente en el Sur, por cuanto prefería el sistema de la "esclavitud asalariada" propio del modo capitalista de producción, es decir, la "libre" venta por los obreros de su fuerza de trabajo a los capitalistas. Tratábase, en última instancia, de las contradicciones entre "el sistema de la esclavitud y el sistema del trabajo libre." [2]

El conflicto surgido entre burgueses y negreros plantadores conduce en 1861 a la guerra civil entre el Norte y el Sur. En la lucha contra la esclavitud, el papel decisivo correspondió a las masas populares: obreros, granjeros y pequeña burguesía urbana, más consecuentes y audaces que la burguesía, la cual se mostró siempre propicia al compromiso con los esclavistas. Comenzó a darse a conocer, como fuerza contraria a los capitalistas, la joven clase obrera de los Estados Unidos. Entre los obreros asalariados de Nueva York y de otros centros industriales norteamericanos se constituyen organizaciones políticas proletarias, que pedían la

[1] C. Marx y F. Engels, *Primera revista internacional.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed. rusa, t. VII, pág. 232.

[2] C. Marx, *La guerra civil en los Estados Unidos.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XII, parte II, pág. 251.

democratización del régimen y la reducción de la jornada de trabajo. En este período crece intensamente el movimiento sindical y empiezan a publicarse periódicos de los sindicatos.

William Foster escribe: "Los sindicatos lograron a veces el aumento de salario y en muchas ocasiones consiguieron la reducción de la jornada a diez horas. También luchaban enérgicamente por alcanzar otras reivindicaciones urgentes de los obreros, como la seguridad en los talleres, la limitación del trabajo infantil, la supresión de la prisión por deudas, el sufragio universal para los hombres, la enseñanza gratuita para el pueblo, el reparto gratuito de tierras, etc. Afirmaban su derecho de asociación y de huelga y lo llevaban adelante enérgicamente, sin que las disposiciones judiciales fueran bastante a impedirlo. Los obreros empezaron a defender abiertamente sus derechos de clase. En 1836 los sindicatos norteamericanos contaban con 300.000 afiliados." [3]

El movimiento obrero de los Estados Unidos se incrementó particularmente como resultado de las crisis de superproducción de los años 1837, 1854, 1857 y 1860.

Bajo la influencia del proletariado, los granjeros se incorporan también a la lucha política. En 1848 se constituye el partido de los *free-soilers,* que estableció contacto con las organizaciones obreras del país. Los círculos dirigentes de la burguesía norteamericana mantenían una política reaccionaria y trataban de sofocar los movimientos de las grandes masas del pueblo. Paralelamente, en política exterior iniciaban sus acciones expansionistas. Como resultado de la guerra de 1846 a 1848 con México arrebataron a este país la mitad de su territorio. Comienza la penetración del capital norteamericano en Cuba y Nicaragua, y lo mismo ocurre al otro lado del Pacífico. Los Estados Unidos imponen a China el rapaz tratado de Vansí (1844) y el de 1858, todavía más injusto y humillante que el anterior. Todas estas circunstancias habían de encontrar reflejo forzosamente en la ideología de la burguesía norteamericana, cuyos círculos dominantes rompen con las tradiciones democráticas y revolucionarias del siglo XVIII, buscan el compromiso con los esclavistas del Sur y recurren a los más bárbaros métodos de lucha con el incipiente proletariado.

F. Engels trazó con afilada pluma el retrato del burgués norteamericano. "En ningún lugar del mundo —dice— se comportan con tanta insolencia y despotismo..." [4] Al mismo tiempo señalaba el atraso de esa burguesía en lo que se refiere a los problemas teóricos. "Aunque no tomaron de Europa sus instituciones medievales —continúa— han asimilado un sinnúmero de tradiciones de aquella época: la religión, el derecho común (feudal) inglés, la superstición, el espiritismo: en una palabra, todas las estupideces que no se oponían directamente a las transacciones comerciales y que ahora son tan convenientes para embrutecer a las masas." [5]

Los filósofos burgueses norteamericanos de los años 30-50 del siglo XIX no aceptan por lo general las ideas materialistas y ateas de los hombres de la Ilustración y pasan a las concepciones idealistas y místicas. Al mismo tiempo, aparecen diversas doctrinas sociológicas que tratan de "fundamen-

[3] Guillermo Z. Foster, *Bosquejo de historia política de América,* Moscú, 1955, páginas 452-453.
[4] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* 1953, pág. 397.
[5] Ibídem, págs. 397-398.

tar" la dominación de la burguesía. No obstante, también nos encontramos en este período con corrientes de crítica del capitalismo, que protestan contra el compromiso con los grupos de esclavistas y contra el incremento de la influencia clerical. Contra los apologistas del capitalismo en los Estados Unidos se alzan, por ejemplo, los partidarios del socialismo utópico. Una serie de notables investigadores profesan un materialismo espontáneo.

Dentro de la filosofía y la sociología norteamericanas se desenvuelve una áspera pugna ideológica, que era un reflejo de la lucha de las clases y grupos sociales en víspera de la guerra civil de 1861 a 1865.

1. Las doctrinas sociológicas en los Estados Unidos. Propagación de las ideas del socialismo utópico

En los años 30-50 del siglo XIX aparecen en los Estados Unidos algunos sociólogos burgueses que tratan de "demostrar" el carácter eterno y natural de las relaciones capitalistas y de justificar la explotación que éstas llevan aparejada.

El principal representante de esta tendencia es el economista y sociólogo *Henry Charles Carey* (1793-1879). Como portavoz que era de la economía política vulgar, Carey afirmaba que el salario satisfecho a los obreros coincide por completo con los valores por ellos producidos, razón por la cual no podía hablarse de que los capitalistas explotan al obrero.

Sostenía Carey que la ganancia de los capitalistas deriva del propio capital, y apoyándose en este criterio combatió la economía política burguesa clásica, singularmente a Ricardo.

Al referirse en su libro *Pasado, presente, futuro* (1848) a la renta del suelo, Carey se esfuerza por justificar a la clase de los grandes terratenientes y afirma que la existencia de una renta de la tierra capitalista es tan necesaria y natural como la de la ganancia capitalista.

Esa teoría económica le sirve a Carey para sentar las bases de sus reaccionarias concepciones en sociología. Movido por el deseo de fundamentar la armonía de los intereses de clase opuestos, afirmaba que los obreros no pueden vivir sin capitalistas, de la misma manera que los capitalistas no pueden vivir sin obreros. Unos y otros, agregaba, necesitan de la existencia de grandes propietarios agrícolas.

En su crítica de la reaccionaria esencia de clase de las concepciones sociológicas de Carey, Marx indica que en ellas se refleja, hasta cierto punto, la falta de madurez política de las relaciones sociales imperantes entonces en Norteamérica, atrasada en este sentido en relación con los países europeos. "Carey —dice Marx— quiere mostrar que las condiciones *económicas* —la renta (propiedad agraria), la *ganancia* (capital) y el salario (trabajo asalariado)— son condiciones de asociación y armonía, y no de lucha y antagonismo. En realidad, lo único que demuestra es que para él las relaciones sociales «carentes de madurez» de los Estados Unidos son «relaciones sociales normales»." [6]

Carey se llamaba a sí mimo a veces "defensor" de los oprimidos. Exaltaba el sistema pequeñoburgués de Suiza y hablaba del daño social que

[6] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, pág. 63.

acarrea la gran industria. De hecho, el fin que la sociología de Carey se marcaba era la apología del régimen burgués, pues su aspiración era alcanzar la "armonía" del capital y el trabajo y únicamente protestaba de la "injusta" actitud de unos capitalistas hacia otros.

Refiriéndose a las alabanzas que el periódico norteamericano *Tribune* prodigaba a Carey, Marx escribe: "Ambos tienen de común que, so capa de un antiindustrialismo sismondista-filantrópico-socialista, defienden los intereses de la burguesía proteccionista o industrial de Norteamérica. Ahí reside todo el secreto, de ahí que *Tribune*, a pesar de todos sus «ismos» y de su cháchara socialista, pueda ser un «periódico influyente» en los Estados Unidos." [7]

La idea de la armonía de clase es también defendida en los Estados Unidos por *Hermann Kriege* (1820-1850), representante del "socialismo verdadero" alemán y director del periódico *Wolkstribune*, que se publicaba en Nueva York. Según Kriege, la historia de la sociedad humana viene determinada por la unidad moral de los seres que la componen, por lo que los intereses del proletariado y de la burguesía son unos y los mismos. Kriege aseguraba a sus lectores que la lucha revolucionaria no traería al proletariado la emancipación del yugo de los explotadores.

La sociología de Kriege, por tanto, era como un complemento de la de Carey. El primero apela a la ética y el segundo a la economía, pero ambos eran por igual adversarios del movimiento revolucionario del proletariado norteamericano; ambos partían de los supuestos principios del "bien común", sin aceptar el hecho de que los hombres viven en una sociedad escindida en clases opuestas y antagónicas.

Contra la sociología de Carey y sus adeptos se levanta *Guillermo Sylvis* (1828-1869), hombre de mente clara que expuso principalmente sus ideas a través de discursos y cartas. Sylvis demuestra sin lugar a dudas que la "armonía de intereses de clase" predicada por los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses redundaba en beneficio de los capitalistas y se contradecía con lo que la historia realmente enseña. Comenzaba a comprender que los trabajadores son una poderosa fuerza y afirmaba justamente que tienen un interés vital en la ampliación de la democracia y en la restricción del tiránico poder del gran capital. No obstante, Sylvis no alcanzó a ver la vía revolucionaria que pudiera prevalecer sobre el capitalismo.

Las ideas del socialismo utópico adquirieron bastante difusión en los Estados Unidos. "Los adeptos de Owen, Fourier y Saint-Simon —indica G. Z. Foster— crearon en los Estados Unidos un gran número de comunas cooperativas, como la «Nueva Armonía», la «Brook-farm», la «Icaria» y otras muchas. Pero este movimiento, de carácter pequeñoburgués por su esencia, no encontró gran apoyo entre los obreros." [8]

En 1824, por iniciativa personal de Owen, que se había trasladado con este objeto a América, se organizó una "cooperativa socialista", que subsistió varios años. Sus estatutos contenían varios puntos contrarios al capitalismo que ejercieron cierta influencia sobre el pensamiento social progresivo de los Estados Unidos. Hacíase ver en ellos la primacía de la propiedad social sobre la individual y se afirmaba que sólo dentro de una

[7] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, pág. 77.
[8] G. Z. Foster, *Bosquejo de historia política de América*, pág. 465.

sociedad socialista se podía poner fin a la desigualdad social y alcanzar relaciones de camaradería entre los hombres.

Entre los propagandistas del fourierismo en los Estados Unidos sobresale *Park Godwin* (1816-1904), que en 1844 publicó una *Exposición popular de la doctrina de Fourier.*

En el plano teórico, el primer puesto en la divulgación de las ideas utópicas corresponde a *Alberto Brisbane* (1809-1890). Partidario hasta 1830 del sansimonismo, más tarde se afilió a las ideas de Fourier. En 1840 publicó *El destino social del hombre,* libro en el que en forma amena expone las ideas de su maestro sobre la sociedad y afirma que bajo el capitalismo los hombres no pueden ver satisfechas sus pasiones y deseos. Es necesario, decía Brisbane, reemplazar el capitalismo por el socialismo. El camino para conseguirlo era, según él, la creación de una "falange" modelo en la que cada uno de sus miembros tuviese derecho al trabajo y a todas las alegrías de la vida. Al igual que otros fourieristas, limitábase estrictamente a una labor de propaganda, con la esperanza de convencer a las altas esferas de los medios gobernantes de la conveniencia de sustituir el capitalismo por el socialismo.

En 1843 fundó Brisbane la revista mensual *Falange*, reemplazada dos años más tarde por el semanario *El Precursor* como órgano de los fourieristas norteamericanos. En este último aparecieron numerosos artículos sobre sociología y temas político-sociales debidos a la pluma de Brisbane y sus adeptos.

Pero la moda del fourierismo se extinguió pronto en los Estados Unidos. En los años 50-60 las organizaciones fourieristas habían desaparecido casi por completo.

Las cooperativas fundadas por los socialistas utópicos en los Estados Unidos habían de fracasar forzosamente dentro de un régimen capitalista. Lo mismo puede decirse de las teorías que las sustentaban. Con todo y con ello, los socialistas utópicos cumplieron en Norteamérica cierto papel progresivo. Su crítica de los sociólogos burgueses reaccionarios y del capitalismo preparaba el terreno para la propagación en el país de las ideas marxistas.

La pugna ideológica cobró gran virulencia en torno al problema de la esclavitud. Los abolicionistas norteamericanos son los primeros en alentar la lucha que alcanza sus momentos más intensos en el período de 1861 a 1865. El periódico *Liberator*, que se publicó durante 35 años, era un compendio de artículos en los que se demostraba con toda clase de argumentos el carácter antinatural y amoral del esclavismo. El famoso levantamiento armado contra la esclavitud dirigido por Juan Brown (1859) infundió un vigoroso impulso al abolicionismo en los estados del Norte. Los abolicionistas del segundo tercio del siglo XIX permanecen fieles a las ideas de Franklin, Jefferson y otros prohombres norteamericanos que en su condena de la esclavitud habían demostrado su misma inconsistencia económica. Y si bien no se dedicaban a estudios teóricos especiales y su actividad se centraba casi por completo en la oratoria política y el periodismo, sus discursos y artículos dejaron honda huella en el pensamiento social avanzado del país.

Guillermo Lloyd Harrison (1805-1879), obrero impresor y presidente de la "Sociedad contra la Esclavitud", señalaba que la política de los circu-

los dirigentes norteamericanos era adversa a la abolición. La función principal que el Estado se ha asignado, decía, es la defensa de los intereses de los esclavistas. Harrison se burlaba de la "democracia" que aceptaba la esclavitud, y hacía ver al pueblo la necesidad en que estaba de dar la libertad a los negros partiendo de sus propios intereses.

Wendell Phillips (1811-1884), compañero de armas de Harrison, se mostraba escéptico incluso respecto de adversarios de la esclavitud como el Presidente Lincoln; éste, según Phillips, mantenía una política de tolerancia y no adoptaba enérgicas medidas revolucionarias para acabar definitivamente con el sistema esclavista.

En su artículo *Las manifestaciones abolicionistas en América*, Marx cita unas declaraciones de Wendell Phillips acerca del carácter de clase del gobierno de Estados Unidos: "El gobierno lucha por conservar la esclavitud y por eso su lucha es inútil." [9] Phillips era para Marx una de las cabezas visibles del abolicionismo, que con valor y energía, a riesgo de su vida, defendía la consigna de la emancipación de los esclavos.

Las ideas de los abolicionistas del siglo XIX conservan aun hoy día su valor en los Estados Unidos, donde hasta ahora, en muchos aspectos, los negros siguen careciendo de derechos.

2. Las ideas filosóficas de R. Emerson y de otros miembros del Club Trascendental. Las ideas materialistas en los trabajos científicos

En la década del 30 del siglo XIX aparece en la filosofía burguesa la corriente idealista que se conoce con el nombre de "trascendentalismo". Aunque sus adeptos no mantenían puntos de vista idénticos en cuanto a los problemas filosóficos, eran en lo fundamental idealistas. Unos se aproximaban al "idealismo trascendental" de Schelling, otros lo interpretaban de conformidad con la doctrina de Kant, es decir, como un idealismo "teórico-cognoscitivo"; había quien veía en el "trascendentalismo" una doctrina mística que "rebasaba el marco" de la vida ordinaria. Todos los trascendentalistas se hallaban unidos por su especial interés por los sistemas idealistas alemanes de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y también por su tendencia a desentenderse de las orientaciones materialistas de la Sociedad filosófica creada por Franklin.

Los trascendentalistas fundaron en 1836 un Club —el Transcendental Club—; la iniciativa partió de los estudiantes de Boston que se interesaban por la filosofía. Rafael Emerson, una de sus primeras figuras, escribía en 1842 a su amigo Carlyle que los miembros de la nueva sociedad filosófica, jóvenes norteamericanos, "sin conocerse entre sí, toman el mundo tal cual es y manifiestan a sus padres y madres: los muchachos, que no desean dedicarse al comercio; las muchachas, que no desean recibir a nadie por la mañana ni ir de visita por la tarde. Todos ellos son religiosos y odian a la Iglesia; recusan todos los modos de vida de los demás, pero no pueden ofrecer uno suyo en cambio".[10]

[9] Cita tomada del artículo de Marx *Las manifestaciones abolicionistas en América*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XII, parte II, pág. 373.
[10] Cita del libro de R. Emerson, *Hombres representativos*, Moscú, 1912, pág. 25.

El Club de los trascendentalistas era una organización de intelectuales burgueses y pequeñoburgueses bastante heterogénea por los elementos que la componían. Hizo crecer extraordinariamente entre los estudiantes norteamericanos el interés por los temas filosóficos y —lo que es más importante— mantenía una actitud escéptica hacia las autoridades eclesiásticas, que desde mucho antes eran un valladar para la propagación de las ideas avanzadas en el suelo norteamericano.

Entre los miembros del Club Trascendental abundaban los abolicionistas partidarios de la supresión inmediata de la esclavitud. Cierto número de ellos, en fin, mostraban simpatías hacia el socialismo utópico.

Pero las concepciones trascendentalistas adolecían todas ellas de un vicio de fondo que mataba cuanto de valioso y progresivo pudiera haber en aquel movimiento: su inspiración antimaterialista, su tendencia a un eclecticismo en el que cabían las más diversas escuelas y orientaciones de la filosofía europea. Los problemas de la moral se anteponían a cualquiera otro, incluso a los del conocimiento científico, y se mantenía una lucha abierta contra la moral de los materialistas de la Ilustración, singularmente contra los principios del "egoísmo racional". Los trascendentalistas se desentendían de las tradiciones materialistas en la filosofía norteamericana, y en particular de las ideas de Priestley y de Cooper.

En 1840 el Club Trascendental comenzó a publicar su revista filosófica, que con el nombre de *La Esfera* aparecía tres veces al mes. Es allí donde se dan a conocer los artículos de Emerson y de sus amigos.

Entre los principales colaboradores de *La Esfera* se encontraba *Margarita Fuller* (1810-1850), que escribió para la revista un trabajo sobre Goethe en el que comentaba muy favorablemente el significado del gran pensador y poeta. Aunque fiel a sus posiciones idealistas, lo mismo que los demás adeptos del Club Trascendental, Fuller supo ver en Goethe al filósofo que trata de conocer la realidad objetiva con toda su multiplicidad, en constante desarrollo, movimiento y cambio. En las obras de aquél se basaba Fuller para su crítica de los teólogos norteamericanos.

Ofrecen cierto interés los informes que la revista publicaba sobre las reuniones del Club Trascendental. Allí se exponían las ideas y teorías más diversas. "Hombres semidementes —dice de ellas un contemporáneo—, barbudos representantes de toda clase de sectas, inmersionistas, lamentadores, agrarios, baptistas del séptimo día, cuáqueros, abolicionistas, calvinistas, unitarios y filósofos: todos subían por turno a la cátedra y aprovechaban el momento, cuando no la hora, para regañar, implorar, predicar y manifestar su protesta. Eran unos tipos curiosísimos. Los más atrevidos innovadores y los defensores inconmovibles de los viejos puntos de vista eran vecinos."[11]

La circunstancia de que a la Sociedad de los trascendentalistas se adhirieran elementos tan contradictorios aceleró su desintegración. Son muy escasos los que consiguieron dejar huella de sí en la historia del pensamiento filosófico de los Estados Unidos.

El filósofo norteamericano más eminente de este período es *Rafael Waldo Emerson* (1803-1882).

Emerson era natural de Boston. Primeramente fue predicador y luego

[11] Cita del libro de R. Emerson, *Hombres representativos*, pág. 25.

ingresó como sacerdote en una iglesia unitaria. En 1832, desengañado de la religión oficial, abandonó el ejercicio del ministerio, aunque hasta 1838, a título particular, siguió predicando. Una vez que hubo roto con toda actividad eclesiástica se consagró a la investigación filosófica. "...El púlpito —manifestaba abiertamente Emerson— emite en nuestro tiempo un tono sordo y equivocado..."[12]

El viaje que Emerson emprendió a Europa en 1833 ejerció sobre él honda influencia. De él salió su amistad con el filósofo inglés Carlyle y la reafirmación de sus concepciones idealistas. No intervino jamás en las luchas políticas, aunque sus simpatías estaban con los abolicionistas y mantuvo relación con hombres tan señalados en este aspecto como Harrison y Juan Brown. Toda su vida fue un partidario pasivo del Norte en su lucha con los sudistas.

La obra filosófica más importante de Emerson, *Naturaleza* (1835), vino a ser como un manifiesto de los trascendentalistas. En 1841 dio a la prensa la primera serie de sus *Ensayos*, seguidos de una segunda serie en 1844. Tres años más tarde visitaba de nuevo Inglaterra y pronunciaba allí sus conferencias filosóficas que con el título de *Hombres representativos* vieron la luz en 1850. Su trabajo *La conducta en la vida* (1860) tuvo una excelente acogida.

Emerson no era un filósofo consecuente. Un ferviente admirador suyo como es Juan Morley, que prologa sus obras, se ve obligado a confesar que quien desee hacer una exposición clara de la posición filosófica de nuestro autor se verá ante un problema peliagudo. Por lo demás, el propio Emerson presumía a menudo de la imprecisión de sus opiniones. Ello era consecuencia de su relativismo y subjetivismo, que le llevaba a afirmar que cualquier verdad es convencional y puede ser interpretada como a uno se le antoje.

Emerson negaba el contenido objetivo del conocimiento y afirmaba que las artes y las ciencias, obra del hombre, son un "producto libre de su cerebro",[13] sin cejar en su empeño de aproximar las escuelas y tendencias filosóficas más diversas, e incluso opuestas. En *Hombres representativos* habla con igual devoción de Platón y de Goethe, es decir, del fundador del idealismo objetivo y del filósofo de la Ilustración con marcadas tendencias materialistas. El idealismo objetivo del pensador griego era para él la fuente de las concepciones filosóficas de sabios materialistas como Copérnico y Newton. Emerson llegó a afirmar que el materialista inglés Bacon de Verulam, severo crítico de Platón, había extraído de éste sus conocimientos. Tras de su errónea interpretación del idealismo objetivo de Platón como doctrina en la que se concilian el materialismo y el idealismo, refiérese a él como a un pensador que sabe "honrar simultáneamente el ideal o leyes del espíritu y el destino o leyes de la naturaleza".[14]

Refiriéndose al escepticismo de Montaigne, en su libro *Hombres representativos*, reconoce al filósofo el derecho a poner en duda todos los procesos y fenómenos de la realidad objetiva e interpreta su doctrina en consonancia con el espíritu del idealismo subjetivo.

[12] R. Emerson, *Hombres representativos*, pág. 5.
[13] Ibídem, pág. 95.
[14] Ibídem, pág. 72.

Partiendo del agnosticismo kantiano, se solidariza con el tan traído aforismo: "El conocimiento es la conciencia de que no podemos conocer." [15] En su eclecticismo, combina el idealismo objetivo de Platón con el idealismo subjetivo de Fichte, admite la "cosa en sí" incognoscible de Kant y, a la vez, considera el yo humano como creador de la realidad. "Todo cuanto el hombre ve a su alrededor —dice— corresponde al estado de su alma..." [16] De ahí saca una conclusión que conduce al solipsismo, al manifestar que lo único que existe es el hombre, que "las fuentes de la naturaleza se encuentran en su propia alma..." [17]

Deseoso, sin embargo, de evadirse del callejón sin salida del solipsismo, Emerson recurre al mundo platónico de las ideas. Estas ideas, afirma, tienen existencia objetiva, siendo la principal de ellas la de la moral suprema, la de la justicia divina. Renuncia, por lo tanto, al conocimiento científico de la realidad y de sus leyes e invita a buscar en el mundo una "virtud" sobrenatural. En este sentido manifiesta que "Platón afirma la identidad de la ciencia y la virtud..." [18]

Con su conversión del principio moral en esencia espiritual del universo, en el Dios de los cristianos, Emerson resuelve el problema esencial de la filosofía de conformidad con el idealismo objetivo. Pero al considerar la moral como una actividad autónoma, que no depende del mundo exterior del individuo, se inclina hacia el idealismo subjetivo.

Las concepciones de Emerson, en las que se entrelazan el idealismo subjetivo y objetivo, presentan también ciertas tendencias materialistas elementales. Así, en su tratado *Naturaleza,* contrariamente a sus concepciones idealistas, ve el mundo exterior como el principio decisivo, como el punto de partida de toda la actividad del hombre. Este, según Emerson, es parte de la naturaleza, y precisamente por ello se encuentra en condiciones de influir sobre ella y de comprenderla. "Todo conocimiento científico —afirmaba— tiene un fin, a saber: fundamentar la teoría de la naturaleza." [19] Trata de encontrar cierta ley en los fenómenos de ésta y sostiene que "la ley, y no el capricho del azar, es lo que rige la esencia y la actividad de cualquier objeto de la naturaleza, aun del más pequeño grano de arena o plumón..." [20] Ello era fruto de la influencia que sobre Emerson habían ejercido los trabajos de Franklin y las obras de Goethe acerca de las ciencias naturales.

Al exponer sus ideas sobre el conocimiento en su tratado *Naturaleza* se opone a la gnoseología idealista, ya que admite que todas las representaciones y nociones humanas derivan, en última instancia, de la realidad, de la naturaleza.

"El espacio, el tiempo, la sociedad, el trabajo, el clima, la comida, los desplazamientos, los animales, las fuerzas mecánicas —escribe— nos proporcionan día tras día las lecciones más sinceras, el significado de las cuales es infinito... Cada propiedad de la materia —su dureza o resistencia, su inercia, su extensión, su forma geométrica, su divisibilidad—

[15] Emerson, *Hombres representativos,* pág. 155.
[16] Emerson, *Obras,* t. I, San Petersburgo, 1902, pág. 77.
[17] Ibídem, pág. 172.
[18] R. Emerson. *Hombres representativos,* pág. 97.
[19] Emerson, *Obras.* t. I, ed. cit., pág. 21.
[20] Ibídem, pág. 152.

es una escuela para la razón. La razón suma, divide, combina, mide, y en este honorable escenario encuentra alimento y campo para su actividad." [21]

Pero tras de rehabilitar a la naturaleza y de señalar la posibilidad e incluso la necesidad de conocer sus leyes, Emerson vuelve al idealismo de Schelling: pide que en la naturaleza se busque un principio espiritual. La afirmación del filósofo alemán de que "la materia no es en realidad sino el espíritu contemplado en el equilibrio de su actividad",[22] la completa con la tesis de que "incluso en el terreno físico lo material se eclipsa ante lo espiritual".[23] Todo esto lleva, en fin, a Emerson a una defensa abierta del idealismo, del que afirma que es la concepción del mundo que mejor responde a las demandas y necesidades del alma humana.

Emerson rinde tributo al sentir de la burguesía norteamericana cuando manifiesta que la contemplación de la naturaleza despierta en el hombre un sentimiento de piedad y le conduce hacia Dios.

Así, el idealismo de Emerson pasa directamente al misticismo y al fideísmo. Propugna la vuelta al idealismo de los neoplatónicos y exalta el misticismo de Swedenborg, al que califica de genio "destinado... a traspasar las fronteras del tiempo y del espacio, a asomarse al nebuloso mundo de los espíritus y a tratar de afirmar en el mundo una religión nueva..." [24]

Inmediatamente posterior a Hegel como era, Emerson ignora abierta y ostensiblemente el sistema filosófico de aquél y su dialéctica. La filosofía hegeliana era para él demasiado racionalista.

Emerson pedía que el hombre, orientándose instintivamente hacia los sentimientos y las emociones inconscientes, descubriera directamente la divinidad en los fenómenos y objetos en constante mutación.

"Que el hombre busque lo permanente en lo mutable y fluido —dice—, que, al advertir la desaparición de objetos ante los que sentía veneración, no pierda esta veneración; que sepa que en este mundo no está para crear, sino para ser objeto de creación; y que aunque el abismo se abra tras el abismo y una opinión reemplace en mí a otra, todas ellas, en última instancia, se encuentran en la Causa Primera y Eterna." [25]

Por lo tanto, el misticismo conduce a Emerson a la teología. Las tendencias puritanas, extendidas entre la burguesía norteamericana, acaban por desplazar su aspiración a colocarse en un terreno filosófico independiente de la religión. De ahí que la filosofía de Emerson signifique un pasó atrás respecto de las doctrinas de los ilustrados norteamericanos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

En oposición a las doctrinas éticas de los ilustrados materialistas, Emerson proclama la moral como base del ser, como manifestación de la esencia divina y critica el "egoísmo racional" por su carácter antirreligioso. Combate el "practicismo" de Franklin —cuando éste afirma que el interés acertadamente comprendido conduce al hombre a los actos morales— y sostiene la necesidad de renunciar a las alegrías de la vida y que el principal principio moral es la autoperfección del individuo. "No veo

[21] Emerson, *Obras*, t. I, ed. cit., pág. 31.
[22] Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. rusa, 1936, pág. 162.
[23] Emerson, *Obras*, t. I, ed. cit., pág. 37.
[24] R. Emerson, *Hombres representativos*, pág. 107.
[25] Ibídem, pág. 163.

—dice— más caminos que conduzcan al hombre a un mundo perfecto y a la abundancia que el de seguir los consejos de su propio corazón." [26]

Emerson reprocha a los filósofos el escaso interés que manifiestan por el mundo interior del hombre. "La filosofía en seis mil años no ha escudriñado en las cámaras y alacenas del alma." [27]

Nuestro pensador predica una vida contemplativa y un peculiar ascetismo. En este sentido resulta característica su famosa poesía *Abstinencia*, en la que invita a no arrancar la rosa de su mata aunque nos agrade y, aunque nos agraden los manjares exquisitos, no probarlos cuando nos sentamos a la mesa del rico, conformándonos con comer pan y habas.

Emerson no es, empero, un partidario a ultranza de la moral ascética. Lo único que desea dejar sentado es la repulsión que le merecen los excesivos apetitos de que daban muestra los burgueses norteamericanos, que jamás se mostraban satisfechos con sus ganancias. "Temed la excesiva abundancia de bienes en vuestras manos —les previene—. No tardarán en convertirse en podredumbre capaz sólo de producir gusanos." [28]

Le producen indignación los hombres de negocios para quienes no hay nada más importante que el dinero. Por eso, a pesar de que su apelación a la teoría idealista de la moral, a la filosofía platónica y neoplatónica, significaba el abandono de las ideas materialistas de los ilustrados norteamericanos, la crítica que Emerson hace del "espíritu de negocios" burgués conserva en nuestros días su valor progresivo.

Los filósofos y sociólogos burgueses norteamericanos de nuestro tiempo se hacen lenguas, hablando de la doctrina de Emerson, acerca del papel decisivo de las grandes personalidades en la vida de la sociedad. El propio Emerson, sin embargo, trató por todos los medios de limitar las conclusiones reaccionarias que se derivan de una concepción subjetivista de la historia. Para que los grandes hombres puedan considerarse como tales, decía, han de hallarse próximos al pueblo.

Emerson salía de ordinario en defensa de la democracia. En su trabajo *La civilización* recoge con simpatía las siguientes palabras de Montesquieu: "Los países están bien cultivados no cuando son fértiles, sino cuando son libres." [29] Y lo que él tenía presente era la libertad de los hombres sencillos, pero honrados.

Las observaciones críticas de Emerson sobre la inmoralidad del sistema burgués no han perdido actualidad y conservan su significado progresivo.

"...Un país... en el que la palabra no es libre —escribe—, en el que las oficinas de correos son asaltadas, las valijas violentadas y las cartas abiertas, en el que se atenta contra la libertad en la más elemental institución de la vida social, en el que la mujer blanca es reducida a la injusta situación en que se encuentra la mujer negra, en el que todas las artes que se practican son importadas y no contienen nada propio y específico de ese país, en el que el trabajador no tiene asegurados los frutos de su trabajo, en el que el sufragio universal no es libre y se encuentra desigualmente distribuido, tal país, en todos estos sentidos, no debe ser considerado como civilizado, sino como bárbaro. Y ninguna riqueza del suelo ni ventaja del

[26] Emerson, *Obras*, t. I, pág. 161.
[27] Ibídem, pág. 162.
[28] Ibídem, pág. 109.
[29] Ibídem, pág. 57.

clima o de la situación costera será bastante para neutralizar estos males que conducen al suicidio." [30]

Emerson criticaba a veces duramente a los políticos burgueses norteamericanos, en los que veía a bribones que pensaban no en el bien de su patria ni en los intereses del pueblo, sino en el enriquecimiento de sus personas. El cambio de gobierno en los Estados Unidos era para él el paso del poder "de manos de una banda de delincuentes a las manos de otra banda..." [31]

La concepción idealista de la historia se oponía a que extrajese conclusiones acertadas de sus manifestaciones sobre la sociedad. En fin de cuentas Emerson convierte la ética en la fuerza motriz del desarrollo social y deduce que sólo el perfeccionamiento moral del individuo puede conducir al mejoramiento de los sistemas sociales. En resumen, justifica la pasividad y la no intervención en la vida política.

En virtud de su carácter contradictorio, la filosofía de Emerson ha dado origen tanto a escuelas reaccionarias como progresivas dentro de la filosofía y la sociología norteamericanas. Las primeras recogen e hinchan las manifestaciones idealistas y místicas de aquél. Las segundas esgrimen lo que Emerson dijo contra algunas de las manifestaciones más monstruosas de la moral burguesa y contra la reacción política.

Los hombres avanzados de los Estados Unidos encuentran en las obras de Emerson valiosas ideas en las que se denuncia el "modo de vida americano" y que les sirven para su lucha contra la ideología de los monopolistas, para los cuales sólo una "ley moral" es valedera: la que no se oponga a que ellos amasen el máximo de ganancias.

A diferencia de otros filósofos y sociólogos norteamericanos de su tiempo, Emerson no se siente inclinado a entonar alabanzas al régimen burgués ni a la cultura burguesa. En numerosos estudios sale en defensa del hombre sometido bajo el capitalismo a una opresión económica y moral. Se mofa de la civilización burguesa, con su carácter deforme y unilateral, y señala que incluso avances técnicos como la invención de la imprenta, el empleo de la fuerza del vapor y el gas de alumbrado acarrean perjuicios, y en vez de mejorar la vida de los hombres no sirven sino para aumentar las ganancias de un puñado de gentes privilegiadas. Emerson condenaba las guerras injustas, de conquista. Lo que más estimaba era el modesto trabajo de los hombres sencillos. A ello se debe, entre otras cosas, el escaso aprecio que hacia su doctrina sienten los actuales expansionistas norteamericanos y sus ideólogos en filosofía.

Entre otros miembros significados del Club Trascendental se encuentra *Jorge Ripley* (1802-1880), compañero de Emerson y que como éste fue en un principio sacerdote y predicador. Ripley, lo mismo que Emerson, criticaba la civilización burguesa por considerar que el régimen capitalista se opone a los principios de la moral. Bajo la influencia de la propaganda fourierista llega a la conclusión de que los vicios de la sociedad capitalista se desprenden de su imperfecta organización. El mal principal de las relaciones imperantes en ella lo veía en la "lucha de todos contra todos", en

[30] Emerson, *Obras*, t. I, págs. 56-57.
[31] R. Emerson, *Hombres representativos*, pág. 163.

las contradicciones antagónicas que se producen entre los intereses del individuo y de la sociedad.

A diferencia de Emerson, Ripley afirmaba que incluso los espíritus más nobles pueden convertirse en miserables y ambiciosos bajo el influjo del medio que les rodea. Por eso, al principio de la autoperfección moral del individuo, defendido por Emerson, oponía el de la modificación del medio social en que el hombre se encuentra. La nueva sociedad, enseñaba Ripley, debe crear hombres nuevos, moralmente más perfectos. Ahora bien, al igual que todos los socialistas utópicos, Ripley no se orientaba hacia la lucha de clases, hacia la actuación revolucionaria de las masas trabajadoras con el proletariado a la cabeza, sino hacia la propaganda pacífica, con la esperanza de convencer a los ricos de las ventajas de la sociedad socialista frente a la capitalista.

En 1841 Ripley fundó en los alrededores de Boston una pequeña comuna experimental, el Instituto de Agricultura y Educación, al que más tarde se dio el nombre de Falange de Brook-Farm. Los reglamentos de este Instituto contenían los principios teóricos fundamentales de Ripley en sociología. Según él, existen dos tipos de sociedad: la sociedad racional y justa, en la que entre los hombres se establece un contacto amistoso, y la sociedad opuesta a la razón y a la moral. Los mejores hombres han de demostrar en la práctica la superioridad de la primera sobre la segunda.

A los cinco años y medio, aproximadamente, la granja de Brook dejaba de existir y casi al mismo tiempo eran entregadas al olvido las concepciones utópicas del propio Ripley.

Una dura crítica del capitalismo encontramos en los trabajos de *Henry David Thoreau* (1817-1862), otro miembro del Club Trascendental. Su obra principal, *Walden o la vida en el bosque*, apareció en 1854. Thoreau llega a la conclusión de que la sociedad capitalista es víctima de la dilapidación que le es característica, de su incapacidad para organizar acertadamente la vida de los hombres. De ahí su protesta contra el egoísmo de las clases dirigentes y contra el afán de lucro, tan extendido en los Estados Unidos. Su crítica de la gran industria se sujeta a un espíritu pequeñoburgués.

Fiel al principio de Emerson acerca de la autoperfección moral como método mejor para conseguir la libertad y la independencia, Thoreau, en grado aún mayor que Emerson, defiende la pasividad contemplativa y la renuncia a la lucha política activa. Uno de los mejores procedimientos para combatir la reacción política lo veía en la negativa a pagar impuestos al Estado. Al clericalismo había que oponerse por la simple renuncia a acudir a la iglesia.

La lucha de clases con los capitalistas es sustituida por el boicot a las mercancías producidas por las grandes empresas. El "anticapitalismo" de Thoreau no rebasaba el marco de la crítica pequeñoburguesa del gran capital y tendía a la conservación de la pequeña propiedad.

Thoreau acabó en propagandista de la vida solitaria y durante varios años se retiró a una cabaña construida a orillas del estanque de Walden.

Las concepciones filosóficas de Thoreau, como las de su maestro Emerson, no se distinguen por su consecuencia, y ni siquiera trató de exponerlas en forma sistemática. Apoyándonos, sin embargo, en algunas de sus manifestaciones y en los recuerdos de quienes lo conocieron, podemos con-

siderar que se acercaba al panteísmo y que, para él, el fin supremo de la existencia era la contemplación de la naturaleza, en la que veía una manifestación de la divinidad.

A diferencia de los idealistas de la escuela trascendental, los científicos avanzados norteamericanos desarrollan en los años 30-50 concepciones materialistas sobre la naturaleza, aunque en los problemas filosóficos generales se atienen a las doctrinas idealistas reinantes, e incluso profesan ideas teológicas. En las Universidades de Nueva York, fundada en 1831, Wisconsin, organizada en 1848, y del Noroeste, creada en 1851, se enseñaba física, química, biología y medicina de conformidad con las ideas ilustradas de Franklin. El matemático *Nataniel Bowdich* (1773-1838) tradujo la *Mecánica celeste* de Laplace (ed. 1829-1839) con el fin de dar a conocer la teoría de éste sobre el origen del Universo, con lo que se ganó la enemistad de las gentes de la Iglesia. *Jaime Dana* (1813-1895), especialista eminente en geología y mineralogía, basaba sus estudios en el reconocimiento de la existencia objetiva de la naturaleza y de sus leyes, y combatía la interpretación subjetivista de la causalidad. Su *Sistema de mineralogía*, aparecido en 1837, da una clasificación química de los minerales partiendo de un principio que se oponía sustancialmente a la filosofía natural de los trascendentalistas.

El botánico *Asa Gray* (1810-1888) defendió ardorosamente en los Estados Unidos las ideas materialistas de Darwin, después de que, en 1857, el propio autor le hubo dado a conocer los fundamentos de su doctrina. Gray combatió las concepciones metafísicas e idealistas del antidarvinista Juan Luis Agassiz. Sus ideas fueron duramente criticadas por los teólogos norteamericanos.

Las ideas materialistas de estos investigadores fueron utilizadas más tarde por los filósofos progresistas norteamericanos de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

•

La filosofía y la sociología avanzan en los Estados Unidos en un ambiente de reñida pugna entre numerosas escuelas y tendencias, las cuales, en última instancia, reflejaban la agudización de la lucha de clases en un período en que el país pasaba a una fase más alta del desarrollo capitalista. Caracterizan a esta fase dos factores: el viraje hacia la reacción de las capas dirigentes de la burguesía norteamericana y la entrada en la palestra política e ideológica de los representantes de las capas trabajadoras del pueblo: del joven proletariado, de los granjeros, de la pequeña burguesía urbana y de los intelectuales avanzados. Los filósofos burgueses vuelven la espalda a las tendencias materialistas y antirreligiosas de la Ilustración y adoptan diversas doctrinas eclécticas, en las que se combinaban elementos del idealismo objetivo y subjetivo. Entre los sociólogos burgueses aparecen apologistas declarados del capitalismo y partidarios del compromiso con los esclavistas del Sur.

Frente a ellos, los filósofos y sociólogos avanzados de los Estados Unidos se apoyan en los éxitos de las ciencias naturales y exponen algunos conceptos materialistas. En sociología emprenden la crítica del orden burgués, defienden el abolicionismo y propagan las ideas del socialismo utópico de Owen, Saint-Simon y Fourier.

CAPITULO VIII

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN LOS PAISES IBEROAMERICANOS EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE TRANSICION AL CAPITALISMO

(Desde comienzos del siglo xix hasta 1870)

A comienzos del siglo XIX se agudizan las contradicciones entre el sistema feudal y colonial imperante en los países iberoamericanos y las necesidades que exigían su evolución económica y política. España y Portugal, estados atrasados, feudales y absolutistas, eran incapaces de cubrir la creciente demanda de sus colonias, en las que se sentía escasez de toda clase de mercancías; y por si esto fuera poco, entorpecían en ellas el desarrollo de la industria y la agricultura.

Las incipientes relaciones capitalistas se sentían ya estrechas en el marco de la dominación colonial de sus metrópolis feudales.

Casi todas las capas de la población de las colonias iberoamericanas se hallaban interesadas en la abolición del régimen a que estaban sometidas. A principios de siglo, el gran descontento toma cuerpo en un movimiento de liberación nacional que abarca a todo el centro y sur de América.

En la primera mitad del siglo XIX los pueblos de las colonias consiguen emanciparse del yugo español y portugués, que pesaba sobre ellos desde hacía más de tres centurias. Los virreinatos y gobiernos instituidos por españoles y portugueses desaparecen para dar origen a una serie de estados que entran en la vía capitalista de desarrollo y dentro de los cuales se forman las naciones latinoamericanas.[1]

Las conmociones políticas que se producen en los países iberoamericanos, a pesar de la diversidad que presentan en cuanto a sus condiciones históricas y circunstancias, aspiran a un mismo fin: la supresión del sistema feudal y la independencia. Mas paralelamente a la conquista de la independencia, los movimientos de liberación nacional tenían otras tareas, que se desprendían del carácter revolucionario burgués de los mis-

[1] Como resultado de la lucha contra la dominación colonial hispano-portuguesa, en Iberoamérica se formaron, en distinto tiempo, los siguientes estados: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, El Salvador, Uruguay y Venezuela, así como Haití (antigua colonia francesa). La primera en proclamar su independencia fue Haití, en 1804, y la última Cuba, en 1898. La mayoría de los países iberoamericanos se independizaron en 1821.

mos: establecimiento de la democracia política, abolición de la esclavitud y el peonaje, anulación de las restricciones medievales que se oponían a los avances del comercio y la industria y supresión de la propiedad feudal sobre la tierra. Todo esto no se podía conseguir con la simple proclamación de la independencia.

El movimiento revolucionario de los países iberoamericanos, en virtud de la debilidad de las relaciones burguesas, tropezó con una resistencia de los elementos feudales todavía más fuerte que en América del Norte.

En algunos países, como el Perú y el Brasil, la independencia, aun conseguida por vía revolucionaria, no trajo consigo la implantación de transformaciones revolucionarias, puesto que el poder quedó en manos de los grandes propietarios feudales: la burguesía era débil y no existía aún la clase obrera.

"En el tiempo de la revolución —escribe G. Z. Foster— la burguesía colonial era muy reducida y hallábase integrada casi exclusivamente por comerciantes. En las colonias españolas no había de hecho clase obrera; los artesanos y peones eran casi todos indios, negros, mestizos y esclavos, y ellos constituían el núcleo principal de la población." [2]

Las riendas del movimiento de liberación nacional estaban por completo en manos de los criollos más acaudalados, propietarios de grandes fincas. Una parte importante de los criollos se dedicaba al comercio o ejercía profesiones liberales. En el ejército, en la administración y hasta en la Iglesia los criollos estaban generosamente representados. Los caudillos de las guerras de independencia fueron en gran parte hacendados criollos que temían las acciones de la masas populares y que, de ordinario, procuraban mantener al margen de la lucha a la población de color. Más que nada confiaban en alcanzar la independencia con el apoyo de las potencias extranjeras. Aunque las mejores mentes de aquel tiempo pedían la emancipación de los campesinos indios, sujetos a la servidumbre, la aristocracia agraria criolla, que dirigía el movimiento, se oponía a cuantas medidas condujesen a ello. Tal política de los jefes criollos significó un gran freno para la independización de los pueblos iberoamericanos.

Después de las guerras de independencia en casi toda Iberoamérica se establece el régimen republicano, que venía a robustecer el dominio de clase de los terratenientes y de la alta burguesía, sin modificar casi para nada la estructura social de estos países. Tales son las condiciones en que se inicia allí el desarrollo capitalista. Adviene un período de lucha por el poder entre los grupos dominantes y en algunos países las fuerzas democrático-burguesas progresistas tratan de modificar el régimen social y político, que se basaba aún en el imperio del feudalismo.

Los primeros años de existencia de la *República Mexicana,* proclamada en 1824, se distinguen por la enconada lucha de los grupos que aspiraban al poder: los centralistas y los federales. Los primeros eran portavoces de los intereses del alto clero y de los grandes terratenientes, y encarnaban las fuerzas de la reacción, atemorizada por la gran extensión del movimiento campesino, contra el cual pedían las medidas más enérgicas. Los federales representaban los intereses de las masas de la pequeña burguesía y a ellos se sumaron, en ciertos momentos, algunos terratenientes. Los fe-

[2] G. Z. Foster, *Bosquejo de historia política de América,* Moscú, 1955, pág. 189.

derales reclamaban reformas burguesas y la supresión de la influencia política de la Iglesia. En 1833, después de un largo período de revueltas, estableció su dictadura uno de los jefes federales, Santa Anna, quien, una vez adueñado del poder, cambió de orientación y se alió con la reacción clerical-terrateniente. Santa Anna se mantuvo hasta 1855, año en que cayó derribado por un amplio movimiento revolucionario del pueblo. La nueva Constitución mexicana, aprobada en 1857, era una de las más democráticas de su tiempo. Establecía el sufragio universal, proclamaba la libertad de palabra y de reunión, etc. Cierto número de leyes limitó el poder de la Iglesia, que fue separada del Estado y cuyos bienes fueron secularizados; se disolvieron las órdenes monásticas y fueron expulsados los jesuitas. La nueva Constitución fue implantada a pesar de la resistencia de los reaccionarios, y singularmente de la Iglesia, que llegó a organizar un levantamiento y a desencadenar la guerra civil. Los contrarrevolucionarios sufrieron un descalabro en 1860, pero esto no significaba el fin de las pruebas por las que había de pasar la joven República Mexicana. En 1861 se iniciaba la intervención anglo-hispano-francesa, que Carlos Marx califica como una de "las más monstruosas empresas inscritas jamás en los anales de la historia universal".[3]

De lo que se trataba era de asegurar a los capitalistas de sus países posiciones de mando dentro de la economía mexicana. Pero la coalición se deshizo, minada por divergencias internas, y Francia prosiguió sola la guerra. Fue realmente en 1867, a costa de enormes sacrificios y de una heroica lucha, cuando el pueblo mexicano consiguió expulsar a los invasores y restablecer el régimen republicano.

Mas el triunfo de las fuerzas republicanas no llevó al país por la vía de un rápido desarrollo económico ni pudo consolidar la independencia conquistada: de hecho no había en México un proletariado, y la pequeña burguesía, que era una de las fuerzas motrices de la revolución, reveló su gran debilidad e incapacidad para mantenerse en el poder, el cual pasó a manos de los grandes terratenientes. La dictadura de Porfirio Díaz, establecida en 1877 como resultado de un golpe militar, era en realidad el gobierno de la reacción agraria. México, en ese tiempo, se convierte de hecho en un país semicolonial, en el que el capital extranjero poseía importantes posiciones económicas.

En la *Argentina*, desde los primeros días de la proclamación de la república, dos partidos se disputaban el poder. Los unitarios, que defendían los intereses de los terratenientes y de la burguesía industrial de la provincia de Buenos Aires y pugnaban por un gobierno centralizado en el que los puestos de mando estuviesen en manos de los bonaerenses, y los federales, por boca de los cuales hablaban los terratenientes de las otras provincias, que aspiraban a la autonomía de éstas. Pero ni unos ni otros expresaban los verdaderos intereses del pueblo. Las masas aborrecían singularmente a los unitarios, que se hallaban en el poder hacia 1830. Una serie de levantamientos dan fe del descontento que entre el pueblo despertaba su política.

Durante la dictadura de Rosas —expresión del poder de los grandes terratenientes, que se prolonga de 1829 a 1852— el capital inglés penetra

[3] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XII, parte II, pág. 202.

intensamente en la Argentina hasta poner bajo su influencia la economía del país. Al ser derribado Rosas, la lucha entre los dos grupos se hace aún más virulenta. La guerra civil, los levantamientos y la sustitución de unos dictadores por otros —manifestación de la lucha de los grupos de terratenientes por el poder— arruinan al país, impiden su progreso económico y facilitan su sometimiento por las potencias capitalistas, y en primer término por Inglaterra, que más tarde convierte de hecho a la Argentina en un apéndice agrario. La política antipopular y antinacional de las clases gobernantes provoca violentas protestas de las masas y de los demócratas que defendían sus intereses. Mas sus fuerzas eran aún débiles, no se hallaban organizadas y por ello eran incapaces de cambiar el régimen feudal imperante en el país.

Cuba es una de las últimas colonias que los españoles mantuvieron en el Nuevo Mundo. Durante toda la primera mitad del siglo XIX siguió siendo un país feudal; las transformaciones democráticas operadas en la metrópoli no produjeron cambios sensibles en el régimen económico-social de la isla, donde seguía predominando el empleo de los esclavos negros. El pueblo de Cuba no cesó en su heroica lucha contra la dominación colonial de los españoles. Así, en 1812 se produjo un importante levantamiento de los negros; todavía mayor fue la insurrección de 1868.

Entre las clases altas de la colonia existía un movimiento separatista, aunque muy tímido en sus manifestaciones, por el miedo a dar un nuevo impulso al movimiento revolucionario en el país. Y aun así, el gobierno de la metrópoli veíase obligado a tomar en consideración las reivindicaciones de los terratenientes y de parte de la incipiente burguesía, haciendo alguna concesión, como, por ejemplo, la del derecho al libre comercio con otros países.

En el *Brasil*, a diferencia de las demás colonias iberoamericanas, la dominación portuguesa fue suprimida por un golpe de las altas esferas. Pedro, el príncipe heredero de Portugal, instigado por los terratenientes feudales y por la gran burguesía, proclamó la independencia y se hizo nombrar emperador. Pero esta liberación no trajo consigo ningún cambio de importancia en la vida económica y política del país. Durante la primera mitad del siglo XIX su industria progresa muy lentamente y casi toda ella cayó bajo la dependencia del capital extranjero. A lo largo de ese tiempo el Brasil siguió siendo una monarquía en la que encontraban apoyo seguro la contrarrevolución y el oscurantismo eclesiástico. La liberación nacional no modificó casi nada la estructura social del país; durante largo tiempo continuó la dictadura de los grandes terratenientes feudales, que cultivaban sus haciendas con esclavos negros e indios y que reprimían con saña cualquier manifestación de rebeldía. Son varias décadas las que transcurren entre acciones revolucionarias del pueblo y choques de unos grupos de plantadores con otros. El gobierno mantenía una política de "pacificación", ya reprimiendo ferozmente las intervenciones revolucionarias, ya haciendo ciertas concesiones de carácter liberal.

No bien habían conseguido los países iberoamericanos emanciparse del yugo de la esclavitud colonial hispano-portuguesa cuando, debido a su atraso económico, se veían atraídos a las esferas de influencia y lucha de las grandes potencias capitalistas. Independientes en el papel, eran de hecho semicolonias en las que principalmente era Inglaterra la que manejaba las

riendas. La burguesía iberoamericana, económica y políticamente débil, era incapaz de afirmar su dominio; salvo algunas excepciones, permanecía aliada a la aristocracia agraria, que detentaba el poder, y hallábase subordinada en gran parte al capital extranjero.

Las peculiares condiciones de la vida económica y política de Iberoamérica imponen su sello al pensamiento político-social y filosófico de los países que la componen. Ciertos historiadores burgueses afirman equivocadamente que la filosofía de Iberoamérica carece de originalidad y no es sino una imitación de la filosofía europea y, en tiempos posteriores, norteamericana. La realidad es otra: los pueblos de Iberoamérica poseen una cultura rica y variada, y lo mismo puede decirse en cuanto al pensamiento social y a la filosofía. Y si esto se desconoce y niega es sólo por conveniencia de quienes hoy día tratan de imponer allí su dominio para, con formas nuevas, seguir la explotación de su rico subsuelo y de unos pueblos que no quieren renunciar a la libertad.

La filosofía de los pueblos iberoamericanos, como la de cualquier otro pueblo, no podía evolucionar al margen por completo del pensamiento filosófico universal; eso es cierto, pero sería erróneo hablar de su entera dependencia respecto de la filosofía europea. En la mente de los mejores pensadores iberoamericanos adquieren una interpretación específica las ideas político-sociales y filosóficas avanzadas del Occidente europeo.

Durante la primera mitad del siglo XIX es muy intensa la influencia de la revolución burguesa de 1789 en Francia y de las ideas que en ella se proclamaron. Adquieren gran difusión la Ilustración revolucionaria, la crítica de la escolástica y la teología y las concepciones sensualistas en cuanto a la teoría del conocimiento.

G. Z. Foster define así la evolución del pensamiento político y filosófico de los pueblos iberoamericanos en este período: "Un significado formidable tuvo en este sentido la revolución francesa de 1789. Por doquier se crean en las colonias círculos literarios en los que se leen las obras de Montesquieu, Voltaire y Rousseau; cualquier hombre medianamente culto estaba al tanto de los acontecimientos revolucionarios de Francia. Miranda y algunos otros prohombres en la lucha de liberación de Iberoamérica combatieron en el ejército de la Francia revolucionaria y en Francia hicieron sus estudios muchos de ellos. El propio Bolívar era un apasionado de la doctrina de Rousseau. Además, el éxito de la revolución en los Estados Unidos era un ejemplo contagioso para las colonias españolas. Los criollos conocían bien la historia de esta revolución y habían hecho suyas las teorías de Jefferson y Paine, en las cuales buscaban inspiración y aliento." [4]

La gran difusión de las ideas progresistas en la primera mitad del siglo XIX viene condicionada sobre todo por el auge del movimiento revolucionario. Otra circunstancia que lo propicia es que las ideas revolucionarias encontraban el terreno suficientemente abonado por la filosofía de la segunda mitad del siglo XVIII. El pensamiento político-social iberoamericano cobra forma también bajo la marcada influencia de la primera Constitución española (1812), promulgada por las Cortes de Cádiz, que era

[4] G. Z. Foster, *Bosquejo de historia política de América*, pág. 185.

una de las más democráticas de su tiempo; en ella se proclamaba la igualdad de derechos de los pueblos de las colonias.

Los pueblos iberoamericanos, además de sacudirse las cadenas del yugo colonial, se emancipan espiritualmente y entran en un período de ascenso de su conciencia nacional en todos los órdenes del pensamiento.

Su filosofía, en la primera mitad del siglo XIX, es más bien de orientación político-social y trata principalmente de problemas de sociología y ética. Los pensadores prestan singular atención a la pugna de ideas en el plano de la independencia nacional y del libre desarrollo de sus países por la vía democrático-burguesa.

Si bien durante los trescientos años del período colonial los pueblos iberoamericanos se habían encontrado bajo la influencia de la Iglesia católica, en la primera mitad y a mediados del siglo XIX se abren camino las teorías materialistas y ateas.

Lo mismo que a fines del siglo XVIII, en los cincuenta años que siguen se pone muy de manifiesto un rasgo característico de la filosofía avanzada de los pueblos iberoamericanos como es su hostilidad a la escolástica y a la teología católica, tras de las cuales se encontraron siempre la opresión colonial y la imposición de las relaciones feudales. Era imposible conquistar la independencia sin antes acabar con la preponderancia espiritual de la escolástica, que durante largos siglos había sido un instrumento teórico en manos de los colonizadores feudales.

La independencia de los países de América Central y del Sur va acompañada de la formación de un gran número de estados, cada uno de ellos con sus características económicas, políticas e ideológicas; no obstante, en el campo de la filosofía presentan mucho de común y coinciden en sus orientaciones principales. Los pensadores tratan, en realidad, de problemas afines, relacionados con la lucha teórica contra las supervivencias del feudalismo y contra la opresión espiritual del clericalismo y el predominio de la filosofía escolástica. De ahí que sus doctrinas, más que puramente nacionales, tengan valor para todo el continente.

El pensamiento político-social y filosófico avanzado defiende en este período, principalmente, los intereses de la burguesía nacional y de las capas trabajadoras pequeñoburguesas de la sociedad, es decir, de aquellos que no habían visto satisfechas sus aspiraciones después de la independencia.

A mediados del siglo XIX se acentúa esa pugna con las concepciones escolásticas y teológicas, que habían revivido en el período de reacción subsiguiente a los primeros tiempos de la independencia. Paralelamente, algunos pensadores burgueses —en especial a mediados de siglo— abandonan las tradiciones revolucionarias y se inclinan hacia las corrientes idealistas de moda a la sazón en Europa, de manera especial hacia el positivismo y el eclecticismo. En tales pensadores encuentran eco las reaccionarias ideas de que el pueblo es incapaz de gobernarse por sí mismo. Los ideólogos de la burguesía tratan así de encontrar justificación teórica a los regímenes dictatoriales implantados en una serie de países iberoamericanos.

Este proceso de desarrollo del pensamiento avanzado en filosofía y sociología, de pugna con la escolástica y la teología, adquiere en cada uno

de los países iberoamericanos sus formas peculiares y transcurre por vías distintas.

En *Cuba*, una gran aportación a esta empresa la constituyen las obras de *Félix Varela y Morales* (1787-1853), que combatió por la independencia de la isla.

Deseoso de llevar a la práctica sus aspiraciones democráticas, Varela defendió la concesión de la independencia a Cuba y hasta presentó el correspondiente proyecto a las Cortes españolas. Fernando VII lo condenó a muerte por sus ideas revolucionarias, viéndose obligado a emigrar a los Estados Unidos, donde transcurrieron los últimos años de su vida. Varela murió en la miseria y lejos de su patria.

En este período, la enseñanza de la filosofía se reducía en Cuba al estudio de la escolástica. Varela, profesor de dicha materia en el seminario de La Habana, llevó a cabo una reforma que se apoyaba en la crítica del método escolástico del silogismo. "La experiencia y la razón —escribía Varela— son las únicas fuentes o reglas de los conocimientos en esta ciencia."[5]

El pensador cubano negaba la autoridad de los teólogos y del Papa. Por lo que se refiere a la de los santos padres en filosofía, su autoridad no está por encima de la de los filósofos a los cuales seguían.

Para sustituir a la escolástica medieval, Varela adoptó un programa de historia de la filosofía moderna en el que se dedicaba especial interés a Descartes. Entre las materias incluidas figuraban la física y la química. Tuvo también la iniciativa de implantar la enseñanza en español, en vez del latín.

Varela concedía atención singular a los problemas de la teoría del conocimiento. Como nominalista y sensualista que era, afirmaba que el hombre adquiere todos sus conocimientos a través de los órganos de los sentidos; las cosas concretas, singulares, siempre las conoce antes que las ideas generales (universales), que no existen de por sí y no son sino abstracciones lógicas. Unicamente existe lo concreto y singular: tal es la tesis básica de Varela. Niega con Locke las ideas innatas, pero se enfrenta a la tesis lockeana de la reflexión. Gran importancia tuvo su *Ensayo sobre la doctrina kantiana*, aparecido en *The Catholic Expositor and Literary Magazine* de Nueva York, contra el apriorismo de Kant. Según Varela, "no pertenecen a la esencia de la naturaleza de las ciencias los innumerables sistemas y suposiciones de que se han llenado los hombres, sujetando la naturaleza a sus ideas y no las ideas a la naturaleza. . ."[6]

Aunque rinde cierto tributo al dualismo, el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre lo espiritual y lo material, lo resuelve, en líneas generales, con un criterio materialista. Las funciones vitales del organismo, nos dice, no dependen de la capacidad del alma, sino que son consecuencia del desarrollo del propio organismo vivo. "Todos han con-

[5] *Vida y pensamiento de Félix Varela*, La Habana, 1944, pág. 9. Todas las citas que en adelante se hacen de Varela están tomadas de esta obra. Como ciertos trabajos de pensadores iberoamericanos son actualmente verdaderas curiosidades bibliográficas, al escribir el presente capítulo se han utilizado materiales que figuran en obras de diversos autores acerca de historia de la filosofía y del pensamiento social de los países que aquí nos ocupan.

[6] *Vida y pensamiento de Félix Varela*, pág. 46.

cebido siempre que el alma no puede impedir estos actos (las funciones vitales y naturales. *Trad.)* y nosotros agregamos que no los produce..."[7] En el fondo, Varela entendía que entre el concepto científico de psiquis y la doctrina religiosa del alma no existe relación alguna.

Varela escribía y hablaba mucho de Dios —no olvidemos que era sacerdote—, pero otorgaba a la filosofía el derecho a una existencia independiente de la religión. Como decían gráficamente los cubanos: "Con Varela, en Cuba, la filosofía cuelga los hábitos y entra en la vida."[8]

La doctrina filosófica de Varela es contradictoria e inconsecuente. Sus manifestaciones materialistas se alternan con las idealistas. Por ejemplo, no sólo admite la existencia de Dios, sino que considera vanas todas las controversias al particular y afirma que "la verdadera filosofía siempre supo cuál era su origen, lo confesó y acató".[9]

Cuando sale en defensa de la idea racionalista de que el hombre siente con el cuerpo, y no con el alma, dice que únicamente cambiará de opinión si Dios se lo dice, puesto que "él formó ambas sustancias. El las conserva y sabe sus relaciones más íntimas".[10]

Varela trata de conciliar en cierto grado sus progresivas concepciones filosóficas con sus convicciones religiosas, pero el factor materialista es lo principal dentro de su doctrina.

La concepción que tiene de las relaciones sociales y la solución que da a los problemas sociológicos es la de un idealista: estimaba Varela que el papel decisivo en la vida social corresponde a las aspiraciones y deseos de los individuos.

Varela hacía suya la teoría del derecho natural, en boga entonces, que, sin embargo, trata de relacionarlo con sus concepciones religiosas.

Al dar una base teórica a la lucha por la libertad política, critica el fatalismo en estos términos: "La libertad produce innumerables utilidades y es el principio del bien social; por el contrario, el fatalismo... sería el destructor de todo lo recto."[11]

José de la Luz y Caballero (1800-1862), filósofo y pedagogo cubano, destacó a mediados de siglo por su labor docente y de publicista. Realizó estudios religiosos y viajó mucho por Europa y América. De regreso a su patria se consagró preferentemente a la enseñanza de la filosofía.

Las concepciones filosóficas de Caballero se distinguen por un sensualismo con tendencias materialistas muy marcadas. Según él, para que la educación pueda crear un hombre nuevo ha de ser despojada de todo dogmatismo y apoyarse en el estudio de la realidad. Lo primero de todo, decía, han de ser estudiadas las leyes de la vida del hombre y las leyes de la naturaleza.

La necesidad del estudio experimental de la naturaleza viene dictada, según explica Caballero, por la primacía de ésta frente a las ideas. "Empezar por la física o, en general, por las ciencias naturales —escribía— es empezar por el principio...; por eso antes de ser ideólogo el hombre ha de ser naturalista", y sigue: "¿Quién podrá negar la importancia de

[7] Cita tomada del libro *Vida y pensamiento de Félix Varela*, pág. 47.
[8] Ibídem, pág. 29.
[9] Ibídem, pág. 48.
[10] Ibídem, pág. 56.
[11] Ibídem, pág. 48.

la lógica, o mejor dicho, de los estudios filosóficos? Pero no de una lógica de meras reglas puras tomadas a crédito o sobre las palabras del maestro, sino una Lógica que se funde en el espíritu de observación." [12] Los principios sensualistas de la filosofía de Caballero son los que inspiran su sistema de educación.

Caballero vivió largo tiempo en Alemania y conocía bien la filosofía de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, mas consideraba que los sistemas idealistas no eran aceptables para Cuba. El sentido del idealismo de Hegel lo resumía así: "Si la realidad no se adapta a las ideas, tanto peor para la realidad"; tal fórmula era para el pensador cubano falsa y nociva. Es todo lo contrario, afirmaba; si las ideas no se adaptan a la realidad, tanto peor para las ideas.

Caballero combatió la filosofía ecléctica de Víctor Cousin, que gozaba de cierto predicamento entre las altas esferas de la sociedad cubana. La teoría de Cousin, escribe, es la filosofía de la adaptación al gobierno de la Restauración y se contradice con los ideales de libertad de los cubanos.

Frente a las ideas progresivas de Caballero se levantan Manuel y José Zacarías González del Valle, idealistas cubanos afiliados al eclecticismo de Cousin. A las acusaciones de materialismo, Caballero responde que seguía a Locke y que estaba conforme con la afirmación de este último de que todos nuestros conocimientos los debemos a la experiencia; y si de aquí se desprende inevitablemente el materialismo, todos los hombres han de ser materialistas, puesto que lo que Locke dice es una verdad hace tiempo demostrada.

En la *Argentina*, una de las figuras más destacadas en el campo de la filosofía es en este tiempo *Esteban Echeverría* (1805-1851). Natural de Buenos Aires, estudió en París filosofía, historia y otras ciencias. Es entonces cuando conoce el sansimonismo, que tanto peso había de tener más tarde en su obra filosófica. De regreso a la Argentina se consagró a la labor literaria. En 1837 tomó parte en la organización de la *Joven Argentina*, sociedad secreta cuyos fines eran la lucha por la libertad de los pueblos, por la independencia nacional, por la fraternidad entre los hombres y el progreso. La *Joven Argentina* tuvo una vida efímera y su influencia sobre el medio social fue muy escasa. Tres años más tarde, en 1840, Echeverría se ve obligado a emigrar, y fuera de su patria, en Montevideo, publica la principal de sus obras: *La doctrina socialista de la Asociación de mayo* (1846). Echeverría defiende la revolución democrática, en la que veía el único medio par acabar con el viejo orden social. La revolución francesa de 1848 tuvo en él una acogida entusiasta por la gran repercusión que, según esperaba, habría de tener sobre los acontecimientos de su propio país. "América —escribe— puede tomar mucho de la Francia republicana. El problema que ésta resolvió, los intereses y derechos que proclamó y los fines a que tiende son sentidos de cerca por todos los pueblos; de ahí la entusiástica admiración con que el mundo saluda a su bandera, que es la bandera de toda la humanidad." [13]

La filosofía, según Echeverría, es "la ciencia de toda clase de mani-

[12] Cita tomada del libro de Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*. México-Buenos Aires, 1948, págs. 98 y 100.
[13] *Obras completas de Esteban Echeverría*, Buenos Aires, 1951, pág. 411.

festaciones de la vida". Es obligación suya: "En la naturaleza inerte, buscar la ley de su aparición; en el mundo animal, buscar la ley de desarrollo de la vida de todos los seres; en la historia, encontrar el hilo de las tradiciones progresivas de cada pueblo y de la humanidad entera." [14] La filosofía, dice en otro lugar, "subordina la industria y la actividad material del hombre a sus leyes racionales". Y resumiendo estas definiciones, escribe: "La filosofia es la razón. Estudia e interpreta las leyes necesarias que gobiernan el mundo físico y moral y también el universo." [15] Estas definiciones, aun con cierta limitación metafísica, propia de la filosofía natural, prueban el deseo de Echeverría de vincular la filosofía a la vida y a la actividad humanas.

En cuanto a la teoría del conocimiento, Echeverría era sensualista. Oponiéndose al eclecticismo de Cousin, escribe que, en última instancia, hemos de aceptar que el hombre no es otra cosa sino una máquina cuyo funcionamiento viene determinado por los sentidos.

Sociológicamente Echeverría presenta afinidades con Saint-Simon. Al igual que éste, afirmaba que la sociedad se encuentra sometida a un proceso infinito de desarrollo; lo mismo que el utopista francés, defiende la igualdad de las clases mediante la conciliación de las mismas. Saint-Simon veía el "nuevo cristianismo" en el fin de la explotación de que son objeto los obreros, en la supresión de la miseria y en la elevación del nivel material y cultural del pueblo; Echeverría agregaba a esto la necesidad de alcanzar la liberación y la prosperidad económica de la patria.

No hemos de creer, sin embargo, que Echeverría se ciñese a una imitación ciega de Saint-Simon. Su obra y su actividad entera tendían al logro de un fin político concreto y su doctrina se basa en un profundo análisis de la situación de su país. El mismo escribe: "Los principios son estériles si no se los coloca en el terreno de la realidad, si no echan en ella raíces y no se extienden, valga la frase, por las venas del cuerpo social." [16] Por ello consideraba justamente que la piedra de toque de las doctrinas sociales es su aplicación práctica.

Una de las principales premisas para el bienestar del pueblo argentino residía, según Echeverría, en el desarrollo de la industria. Para que Argentina pudiese avanzar rápidamente por la vía del progreso económico y social, consideraba él que, junto a la democratización del país, habían de darse tres condiciones: mano de obra, capital y espíritu de asociación. Si éstas no existían, únicamente podrían avanzar la agricultura y la ganadería. Echeverría pedía la supresión de todas las limitaciones que entorpecían el desarrollo de la industria y estimaba que todos tienen derecho a elegir la profesión que les agrade.

Echeverría prestó atención especial a la elaboración de una nueva teoría económica que ayudase a alcanzar la deseada expansión de su país. Las teorías económicas europeas, decía, no son aplicables a la Argentina, a pesar de su pretendida universalidad. "Cada pueblo y cada sociedad —escribe— tienen sus leyes y sus peculiares condiciones de existencia, las cuales se desprenden de sus costumbres, su historia, su situación social y sus

[14] *Obras completas de Esteban Echeverría*, Buenos Aires, 1951, págs. 253-254.
[15] Ibídem, pág. 254.
[16] Ibídem, págs. 158-159.

necesidades físicas, intelectuales y morales."[17] Ello no significa, empero, que Echeverría negase la existencia de leyes generales de desarrollo de la sociedad humana: "La producción de riquezas —explica en una de sus obras— se subordina a leyes comunes para todos los tiempos, de la misma manera que en su desarrollo se subordinan las capacidades humanas. Pero también es verdad que la riqueza y la industria que la crea han de subordinarse a leyes especiales, propias de cada sociedad, y hallarse sometidas en su desarrollo a las infuencias de lugar, a las costumbres y también a la organización social de cada pueblo."[18] Por esta razón, agregaba, únicamente admitiendo esas leyes generales, descubiertas por los economistas y filósofos, mediante la observación de los hechos, será posible encontrar las leyes particulares que en su desarrollo siguen nuestra industria o nuestra riqueza nacional; únicamente así será posible crear una teoría aplicable a la Argentina.

Como sociólogo, Echeverría es un portavoz de los intereses de la pequeña burguesía. Con un espíritu pequeñoburgués defiende a las clases oprimidas, por las que siente especial simpatía, ya que la explotación del hombre es para él un hecho vergonzoso. Según él, la humanidad ha pasado por tres fases de explotación: en la primera el hombre era explotado por la familia, en la segunda por el Estado y en la tercera por la propiedad; esta última la definía como fase de "explotación del hombre por el hombre, del pobre por el rico".[19]

Echeverría veía claramente la calamitosa situación de los trabajadores y de las masas explotadas, como se desprende de sus propias palabras: "El proletario trabaja día y noche para enriquecer al ocioso propietario; cambia el sudor de su frente por comida para sí y para su familia. Por su trabajo no percibe la remuneración que le corresponde"; y sigue: "...el propietario de los medios de producción lo explota, obligándole a trabajar como un animal de carga por un salario mísero."[20]

Estimaba Echeverría que la transformación democrática de la sociedad argentina era imposible sin una conmoción revolucionaria. Mas, según su criterio, la verdadera revolución no tenía nada que ver con los numerosos golpes de Estado ni con el cambio de dictadores que tan frecuentes eran en las antiguas colonias españolas. La revolución es para Echeverría "la sustitución completa del viejo régimen social, o la transformación completa del régimen interno y externo de la sociedad".[21]

El desarrollo de la sociedad, según lo ve Echeverría, es un proceso de lucha entre lo viejo y lo nuevo. Esa lucha la interpreta él, sin embargo, con un criterio idealista, como choque de las ideas viejas y nuevas. "Dos ideas —escribe— aparecen siempre en la palestra revolucionaria: la idea del estancamiento, que desea conservar el *statu quo* y se atiene a las tradiciones del pasado, y la idea progresiva y tranformadora."[22]

Pero en su concepción de la esencia de la lucha social Echeverría cae a menudo bajo la influencia de la utopía pequeñoburguesa de la "herman-

[17] Cita tomada de la revista *Filosofía y Letras*, núm. 28. México, 1947, pág. 315.
[18] *Obras completas de Esteban Echeverría*, pág. 218.
[19] Ibídem, pág. 417.
[20] Ibídem, pág. 418.
[21] Ibídem, pág. 249, nota.
[22] Ibídem.

dad social universal". El acuerdo definitivo entre todas las capas de la sociedad, creía, sólo se logrará cuando los hombres sepan encontrar un principio moral de solidaridad que sirva de regulador a la distribución y a la retribución del trabajo. Y entonces se podrá implantar el principio sansimoniano: "De cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo."

Los intereses de la incipiente burguesía argentina encuentran clara expresión en *Juan Bautista Alberdi* (1810-1884).

Alberdi nació en Tucumán. Leyó muy pronto las obras de Rousseau y en sus años de estudiante se familiarizó con la filosofía de Locke, Condillac, Holbach, Helvecio y Cabanis. Alberdi contribuyó activamente a crear la organización *Joven Argentina*. En Montevideo, donde se hallaba emigrado, conoció la doctrina de Saint-Simon, y durante algunos años se encontró bajo la intensa influencia del sansimonismo. Hacia 1850 se convierte en el inspirador ideológico del vasto movimiento que aspiraba a la unidad política de la Argentina, meta que es lograda en 1852, al ser derribada la dictadura de Rosas, que representaba los intereses de la reacción feudal.

Alberdi llega en algunos de sus trabajos a la conclusión de que para la transformación burguesa de la Argentina lo principal es acabar con el atraso económico del país. Mas, aun rechazando la dependencia política respecto de las potencias europeas, admitía la colonización del país por la raza blanca, en perjuicio de la población local india, cuyos intereses despreciaba.

Las concepciones económicas y sociológicas de Alberdi se hallan influidas en grado considerable por la teoría de Adam Smith y, en parte, por las ideas evolucionistas del positivismo.

Según él, la filosofía es universal únicamente en sus principios generales, mientras que cuando se trata de resolver problemas concretos ostenta un carácter nacional. De ahí sus deseos de elaborar un sistema aplicable a las condiciones existentes en la Argentina.

La filosofía, afirmaba Alberdi, tiene un significado utilitario. Pasaron los tiempos, dice, en que existía para sí misma, como pasaron los tiempos en que el arte existía por el arte mismo; la filosofía es necesaria a la política, la moral, la industria y la historia.

En la obra de los pensadores argentinos y de otros países iberoamericanos de este período ocupan un lugar importante los problemas de la educación y la instrucción. El filósofo argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), el mexicano José María Luis Mora (1794-1850) y alguno otro veían en la educación la panacea de todos los males.

En el *Brasil* la propagación de las ideas avanzadas tropezó con grandes obstáculos. La causa principal era que la independencia del país (1822) había sido proclamada sin intervención del pueblo y no trajo consigo la menor transformación democrático-burguesa.

El Brasil, económicamente débil, no tardó en convertirse en una semicolonia de Inglaterra. Ahora bien, la lucha por la implantación de la república no cejó con la proclamación de la independencia: antes al contrario, cobró nuevos bríos. En el campo de las ideas creció la oposición a la teología y la escolástica que desde el siglo XVI hasta la proclamación de la independencia imperaban en el país. La religión y la escolástica eran los

instrumentos ideológicos mediante los cuales el Portugal católico había sostenido y vigorizado su yugo colonial. Durante tres siglos los jesuitas habían tenido el monopolio de las ideas. La enseñanza de la filosofía, como cualquiera otra, era función exclusiva de los seminarios regentados por jesuitas.

Hasta 1822 en el Brasil estuvo prohibida la publicación de toda clase de libros. En todo el país no había una sola imprenta. Los libros destinados al Brasil, y tanto más los de autores brasileños, habían de ser impresos en Portugal, y eso siempre que se contara con la previa autorización de la censura.

Al ser proclamada la independencia comienzan a extenderse las ideas avanzadas del Viejo Continente, y entre ellas las corrientes filosóficas que en Europa combatían las bases de la escolástica medieval: el racionalismo de Descartes, el sensualismo de Locke y las doctrinas de los pensadores ilustrados y materialistas franceses. Los intelectuales brasileños se servían de esas ideas para enfrentarse a la autoridad de la Iglesia y al dogmatismo religioso, en su labor de divulgación de los conocimientos científicos. Aparecen los primeros libros de filosofía escritos por brasileños y dirigidos contra la escolástica, entre los autores de los cuales había hasta sacerdotes.

En 1824 estalló en Pernambuco un levantamiento republicano. Uno de sus líderes era el monje *Joaquin do Amor Divino Caneca*, más conocido por el nombre de *Fray Caneca* (1779-1825).

Fray Caneca era un adepto de Montesquieu. En las páginas del periódico *Tifis Pernambucano*, del que era director, hizo una dura crítica de la Constitución monárquica de 1824, con citas abundantes de *El espíritu de las leyes*, que era su libro favorito. Sus *Cartas* se refieren a la propagación en el Brasil de las ideas de la revolución francesa. Fray Caneca fue fusilado por su participación en el movimiento revolucionario de 1824.

A la difusión de las doctrinas avanzadas de los filósofos y sociólogos europeos contribuyeron las Facultades de Derecho de São Paulo y Olinda, fundadas en 1827 (en 1854 la de Olinda fue trasladada a Recife, provincia de Pernambuco, que gozaba fama por sus tradiciones revolucionarias). Eran los primeros y únicos centros de enseñanza superior del país en los que, además de la escolástica, se podían estudiar otras corrientes filosóficas.

A mediados del siglo XIX los adversarios de las teorías filosóficas progresivas comenzaron a propagar en el Brasil la doctrina ecléctica de Cousin, que pasa a ser la filosofía oficial que se enseña en las escuelas de segunda enseñanza. El eclecticismo, según expresión del pensador brasileño Romero, era la máscara bajo la que se encubría la vieja escolástica. El eclecticismo filosófico apuntaba principalmente contra las ideas del materialismo, que en el Brasil habían adquirido cierta pujanza.

Al propio tiempo, en los medios burgueses del Brasil y de algunas antiguas colonias de España comienza a extenderse el positivismo. Tal difusión presentaba un carácter ambiguo y contradictorio, carácter que se derivaba de las condiciones históricas de desarrollo de los países iberoamericanos.

En el Brasil, país económica y políticamente atrasado, el positivismo

cumplió el papel de instrumento ideológico de las capas burguesas de la sociedad que aspiraban al poder.

Los positivistas iberoamericanos eran portavoces de las capas burguesas que, si bien oponiéndose a las instituciones semicoloniales y feudales vigentes aún en sus países, carecían de fuerza y de audacia como para reivindicar una transformación radical de la situación.

También ha de señalarse el papel del positivismo en la crítica de la Iglesia católica, de la teología y la escolástica, aunque esto significaba la renuncia de los ideólogos de la burguesía a las concepciones revolucionarias de las tradiciones ilustradas y materialistas de la época en que se luchaba por la independencia.

Los positivistas criticaban en algunos puntos a la Iglesia católica, a la teología y la escolástica, y en cierto grado contribuyeron a la divulgación de los conocimientos científicos. Mas a principios de la segunda mitad del siglo XIX el positivismo no había alcanzado aún el ascendiente que había de lograr cincuenta años más tarde, cuando se convirtió en una de las doctrinas filosóficas más extendidas tanto en el Brasil como en los demás países de Iberoamérica.

•

La lucha de liberación nacional de los países iberoamericanos contra el yugo colonial de españoles y portugueses no sólo fue un revulsivo para la actividad política, sino que también proporcionó un gran impulso al pensamiento social y a la filosofía. En la primera mitad y a mediados del siglo XIX estos países siguieron siendo feudales, a pesar de que los españoles y portugueses habían sido expulsados de ellos. Encontrábanse bajo la dependencia semicolonial de las grandes potencias capitalistas, que los convirtieron en campo donde ventilaban sus pleitos. Los mejores pensadores iberoamericanos de este tiempo, además de defender la independencia, trabajaron para el desarrollo económico de sus países y contra los fuertes restos del feudalismo, con lo que se hacían eco de los intereses de unas capas democrático-burguesas débiles y dispersas todavía.

En la primera mitad del siglo XIX la escolástica, que durante varios siglos había ocupado una situación preponderante en la vida espiritual de las colonias latinoamericanas, pierde posiciones y va siendo desplazada gradualmente por tendencias político-sociales y filosóficas progresivas. Los mejores pensadores iberoamericanos de este tiempo se vuelven de cara a la vida, ven su misión en el estudio de la realidad histórica concreta y buscan las vías para cambiarla y modificarla. Sus doctrinas filosóficas giran alrededor de los problemas sociológicos, y, singularmente, de cuanto se refiere al papel de la educación y la instrucción en la vida de la sociedad.

Algunos de estos pensadores ocupan posiciones materialistas, aunque a menudo éstas son inconsecuentes, con desviaciones hacia el idealismo, y luchan contra la teología y la escolástica. Hay quien hace la crítica del eclecticismo de Cousin, que adquiere difusión a mediados de siglo y bajo cuya bandera se mueven en este período las capas reaccionarias de los países iberoamericanos. A partir de 1850 aproximadamente cobran vigor las corrientes positivistas, fenómeno en el que se reflejaba la aspiración

de las capas burguesas moderadas a buscar el compromiso con los propietarios feudales y con la Iglesia y que iba unido a la difusión de las ciencias naturales.

Los pensadores iberoamericanos toman las ideas de las doctrinas filosóficas y sociológicas europeas, pero no se limitan a imitarlas ciegamente, sino que las aceptan con espíritu crítico y las aplican a las condiciones concretas de sus países. Por lo tanto, aunque en forma peculiar, también en Iberoamérica se produce una pugna entre las tendencias materialistas y el idealismo.

El papel más progresivo en el desarrollo del pensamiento político-social y filosófico iberoamericano, dentro de la primera mitad y a mediados del siglo XIX, corresponde a Varela, Echeverría, Caneca y otros pensadores revolucionarios relacionados con los movimientos de liberación nacional y contra el feudalismo.

CAPITULO IX

LAS IDEAS FILOSOFICAS Y SOCIOLOGICAS EN LA INDIA, CHINA Y EL JAPON EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION Y CRISIS DEL FEUDALISMO

(Fines del siglo xviii a mediados del xix)

A fines del siglo xviii y durante la primera mitad del xix en la India, China y Japón —los países más importantes de Oriente— tiene lugar un proceso de desintegración de las relaciones feudales que conduce a la crisis de este régimen. El sistema de economía natural va siendo desplazado paulatinamente por el monetario-comercial y crece la producción mercantil. La agricultura y la industria artesanales van quedando sometidas al capital comercial. Al mismo tiempo crecen rápidamente las ciudades y se incrementa la riqueza de comerciantes y prestamistas. En estas condiciones, con la creciente necesidad que los señores feudales experimentan de dinero, se acentúa la explotación de los campesinos y artesanos. Bajo la influencia de la producción mercantil origínase una diferenciación en el seno de las clases de la sociedad feudal. Las masas de campesinos y artesanos se arruinan, pierden sus medios de producción y caen bajo el vasallaje de los ricos; muchos propietarios feudales, empobrecidos, pasan a depender del capital comercial-usurario, y en algunos casos se establecen en las ciudades y se dedican al ejercicio de profesiones liberales.

La desintegración de las relaciones feudales trae consigo una agudización cada vez más intensa de las contradicciones en el seno de la sociedad; contradicciones entre los señores feudales y los campesinos fundamentalmente. Al mismo tiempo, se enciende la lucha entre los distintos grupos de la nobleza feudal, que en la India y el Japón conduce a la disgregación de los estados feudales centralizados y que en China debilita definitivamente el poderío de la dinastía manchú. Sometidos al doble yugo de la nobleza feudal en desintegración y del capital comercial-usurario, los campesinos y artesanos se levantan una vez y otra contra sus opresores.

Uno de los rasgos que caracterizan la historia de la India, el Japón y China en el período que nos ocupa son las constantes acciones armadas de las masas populares.

Las contradicciones internas de la sociedad feudal en la India y China venían agravadas por la expansión colonial que, a costa de estos países, desplegaban las potencias burguesas de Occidente. Inglaterra y Francia, países capitalistas con una potente industria que en su desarrollo económico habían dejado muy atrás a los Estados de Oriente, los convierten

en colonias suyas. Los capitalistas, para llevar adelante su política de esclavización de los pueblos de Oriente en el sentido económico, político y espiritual, reclutan servidores entre los elementos venales de la descompuesta nobleza feudal y de la incipiente burguesía compradora. Llégase así a una peculiar alianza de los colonizadores burgueses de ultramar con la reacción feudal interior para, aunando los esfuerzos, reprimir las insurrecciones campesinas y aplastar los movimientos patrióticos de liberación.

En ese período de desintegración del feudalismo, los diversos grupos sociales, cada uno a su manera, tratan de hacer frente a las tareas que se planteaban a la sociedad y chocan violentamente unos con otros. Los movimientos antifeudales de las masas del pueblo, en progresión creciente, conducen en la India y China a las grandes guerras campesinas a mediados del siglo XIX y en el Japón a la revolución burguesa de 1868.

La lucha de clases origina una profunda crisis de las ideologías feudales dominantes: del hinduismo en la India y del neoconfucianismo en China y Japón.

La pugna ideológica que tiene lugar en la India, China y Japón desde fines del siglo XVIII a mediados del XIX refleja el atraso en que se encontraban los países asiáticos en ese período histórico en comparación con la Europa capitalista. Las ideas antifeudales, progresivas, burguesas por su contenido objetivo, son presentadas a menudo con un ropaje religioso y se encubren bajo el velo de las tradicionales formas de la ideología feudal. Los filósofos de la India, China y Japón acuden sin cesar a la interpretación de los cánones clásicos y de las obras filosóficas de la Antigüedad. Si bien las doctrinas materialistas de Oriente empezaban ya a buscar apoyo en aquellos conocimientos científicos que llegaban de Occidente a Asia, carecían aún de los sólidos fundamentos científico-naturales en que se asentaba el materialismo europeo de los siglos XVII y XVIII y de la primera mitad del XIX. Con todo y con eso, lo que preside la evolución del pensamiento filosófico en los países de Oriente, como en todo el mundo, es la lucha de las concepciones materialistas, vinculadas principalmente con los conocimientos científicos, y de las ideas antifeudales con sus tendencias idealistas, las cuales se presentaban a menudo mezcladas con las tradicionales concepciones teológico-religiosas y con las conservadoras ideas propias de la monarquía feudal.

1. India

El proceso de desintegración y decadencia del modo feudal de producción, iniciado en la India a fines del siglo XVII, se agudiza especialmente en la segunda mitad del XVIII. El desarrollo de la economía mercantil y de las relaciones monetarias, el incremento de los vínculos comerciales entre las distintas zonas del país y la elevación del papel de las ciudades como centros comerciales, todo esto unido, resquebraja los soportes de la economía feudal y contribuye a la gestación de las relaciones capitalistas en el país.

La desintegración de la economía natural y el incremento de las relaciones monetario-comerciales iban acompañados del reforzamiento de la explotación feudal de campesinos y artesanos; así como de la subordina-

ción al capital comercial-usurario. Los campesinos y artesanos, sojuzgados y empobrecidos, respondían en todos los lugares con grandes levantamientos. En el fuego de las insurrecciones de los campesinos y artesanos y de las nacionalidades oprimidas (Marath, Penjab, etc.) se hunden los pilares del imperio de los Mogoles, que prácticamente deja de existir en la segunda mitad del siglo XVIII.

La India, atrasada económicamente y políticamente dividida, conviértese en presa de los colonizadores: durante la segunda mitad del siglo XVIII y el primer cuarto del XIX los ingleses establecen su dominación sobre casi todos sus vastos territorios.

Los invasores empiezan por la expoliación abierta y descarada de la India, pero poco a poco convierten el país en un apéndice económico de la metrópoli: primero, como mercado de venta para sus artículos industriales, y luego, como fuente de materias primas y productos alimenticios. De esta manera la India acabó por verse incorporada a la órbita del mercado mundial.

La dominación colonial de Inglaterra tuvo graves consecuencias para la economía de la India. La afluencia al mercado indio de artículos industriales ingleses a precios relativamente bajos significaba un quebranto para muchas ramas tradicionales de las industrias artesanas del país y condujo a la ruina a cientos de miles de trabajadores.

Los colonizadores ingleses introdujeron paulatinamente en el país la propiedad privada sobre la tierra; ésta, por primera vez en la historia de la India, se convirtió en materia de compraventa. Aparecieron los terratenientes, que habían de constituir el soporte social de la colonización; los impuestos que gravaban a los campesinos crecieron fabulosamente; los conquistadores ingleses no se preocuparon lo más mínimo de las instalaciones de riego, cuyo mantenimiento en buen estado había sido siempre una de las principales funciones de los poderes públicos.

Refiriéndose a la situación económica del país en la primera mitad del siglo XIX, Marx escribe en su artículo *La dominación británica en la India*: "...No cabe duda alguna de que las calamidades infligidas al Indostán por los británicos son de otro género e incomparablemente más profundas que todas las sufridas por el país anteriormente.

"Guerras civiles, invasiones, revueltas, conquistas, años de hambre: por extraordinariamente complejas, tumultuosas y destructoras que pudieran parecer todas estas calamidades que se iban sucediendo, su efecto sobre el Indostán no pasó de ser superficial. Inglaterra, en cambio, destrozó la base misma de la sociedad hindú, sin haber manifestado hasta ahora el menor intento de transformarla. Esta pérdida de su viejo mundo, sin conquistar otro nuevo, imprime un sello de particular abatimiento a la miseria del hindú y desvincula el Indostán, gobernado por los británicos, de todas sus viejas tradiciones y de toda su historia pasada."[1]

La dominación colonial no condujo en la India al cambio de las relaciones feudales de producción imperantes en el país, combinándose con el mantenimiento de su atraso económico-social. Con vistas a sus fines

[1] C. Marx, *La dominación británica en la India*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1951, tomo I, págs. 315 y 316.

propios de colonización, las autoridades inglesas llevaron a la India la cultura europea, que, sin embargo, no afectó sino a las capas superiores de la sociedad. "Los indígenas, educados de mala gana y a pequeñas dosis bajo la vigilancia de los ingleses en Calcuta —escribía Marx—, constituyen el origen de una nueva clase dotada de los conocimientos necesarios para gobernar el país e imbuida de la ciencia europea." [2]

Refiriéndose a las consecuencias de la conquista colonial de la India por los ingleses, Marx subrayaba que "tras los montones de ruinas, a duras penas puede distinguirse su obra regeneradora".[3]

Durante la primera mitad del siglo XIX contra la explotación feudal y el yugo colonial se levantan repetidamente campesinos y artesanos, las capas pobres de la ciudad, etc. Los levantamientos más importantes se produjeron en Bengala (1831 y 1846), en Penjab, en el Sur y en otras zonas del país. Grandes masas de campesinos y artesanos reclamaban la vuelta a los tiempos pasados, es decir, a las relaciones patriarcales de producción; pero objetivamente, su lucha contra los señores feudales y los colonizadores resquebrajaba los soportes del régimen feudal y allanaba el camino a las relaciones nuevas, capitalistas.

La burguesía nacional no se había constituido aún como clase; tampoco había un proletariado.

Entre los intelectuales indios educados a la europea y que a menudo se encontraban al servicio de la Administración colonial, prodúcese un proceso contradictorio: parte de ellos, sobre todo sus capas superiores, se sumaron de lleno a los colonizadores y terratenientes; los otros, en cambio, simpatizaban con los trabajadores y trataban de defender sus intereses, aunque se encontraban lejos de la lucha revolucionaria. Este sector de los intelectuales consideraba que la única ruta posible para la India era la que antes recorriera el Occidente capitalista; sometían a crítica al feudalismo, a sus instituciones políticas y jurídicas y a su ideología, y, en ciertos casos, albergaban la esperanza de que las autoridades inglesas se aliarían a los hombres avanzados de la India para combatir el estancamiento feudal del país.

Los portadores de la ideología feudal eran, principalmente, los sacerdotes hindúes y musulmanes. Estos defendían los dogmas religiosos y afirmaban que la situación del hombre en la tierra venía determinada ya por sus méritos en "encarnaciones pasadas",[4] ya por la voluntad de Alá, siendo de por sí impotente para cambiar su destino, por lo que había de aceptar sumiso su suerte. El hinduismo defendía celosamente la división de la sociedad en castas. Toda la vida espiritual de los hombres se hallaba subordinada a los dogmas petrificados del hinduismo y del Islam; la menor manifestación de discrepancia con las normas establecidas por la Iglesia era reprimida y perseguida duramente.

El hinduismo conservaba importantes vestigios de las creencias de épocas pasadas, de las que Marx habla como de "un grosero culto a la natu-

[2] C. Marx, *Futuros resultados de la dominación británica en la India*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, págs. 322-323.

[3] Ibídem, pág. 322.

[4] Según el hinduismo, el alma del muerto reencarna en el cuerpo de otro ser que acaba de nacer, ya de un insecto o animal, ya del hijo de un pobre o un rico, según sean los méritos contraídos en vidas anteriores.

raleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, señor de la naturaleza, cayese de rodillas adorando al mono Hanuman y a la vaca Sabbala".[5]

En este tiempo se propagan extraordinariamente en la India toda clase de órdenes monacales mendicantes y de sectas que predicaban la renuncia a todo lo terreno, por considerarlo dañoso, e invitaban a la vida contemplativa y a la penetración en el propio yo según los ejercicios yogas. H. Kabir, personalidad eminente de la India actual, describe así el estado espiritual del país en aquel entonces: "La multifacética actividad de la razón humana, característica en la vida de la antigua India, fue reducida a un ascetismo incoloro y endeble propio de la Edad Media. Y esto no puede extrañarnos. El ascetismo es consecuencia necesaria de la conquista y la dominación extranjera. Incluso en una sociedad tan opuesta a él como es la musulmana se desarrolla ese espíritu después de que la India se ve sometida a la Gran Bretaña. Las esperanzas en la recompensa y la exaltación que aguardaba en la otra vida habían de aliviar el amargo sentimiento de las derrotas sufridas en la vida presente." [6]

Por lo tanto, a fines del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX la conquista británica había dado lugar a condiciones extremadamente ventajosas para el progreso del pensamiento político-social y filosófico en la India.

En filosofía, este período conoce una gran difusión, entre las capas superiores de la sociedad india, de las doctrinas idealistas objetivas del sistema Vedanta, que se hallaban por completo al servicio de la ortodoxia religiosa.

El misionero francés J. A. Dubois dice al particular: "La escuela *Vedanta*, fundada por el famoso Chankaracharya, se destaca de todas las demás por su metafísica y, añadiríamos, por la complejidad y confusión de sus dogmas. La mayoría de los actuales brahmanes que quieran parecer sabios acepta ciegamente sus principios sin comprenderlos en absoluto." [7]

También proseguían su labor los adeptos de las otras escuelas tradicionales de la filosofía hindú: *Charvaka* (o doctrina de *Lokayta), Nyaya, Vaiseshika, Nimansa, Sankhya, Yoga*, etc.

Refiriéndose a la propagación de las doctrinas materialistas, Dubois escribe que no admiten "ningún otro dios más que la Materia compuesta de gran número de sustancias... Cuando el cuerpo dirige todos sus sentidos simultáneamente a un objeto, experimenta un placer puro y completo, el cual, sin embargo, se hace incompleto y parcial cuando el objeto no tiene contacto con todos los sentidos... La muerte no significa sino la ausencia completa de contacto entre los sentidos y la conciencia: el cuerpo pierde su sensibilidad y muere." [8]

Dubois compara estas escuelas materialistas de la India con el materialismo de Spinoza: "Spinoza y sus seguidores trataban de presentar esta

[5] C. Marx, *La dominación británica en la India*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 308.
[6] H. Kabir, *The Indian Heritage*, Bombay, pág. 102.
[7] J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxford, 1924, página 407.
[8] Ibídem, pág. 411.

invención como propia; pero los ateos hindúes habían adoptado dicha doctrina con muchos siglos de antelación y habían sacado de ella un gran número de conclusiones a las que sus compañeros europeos llegaron mucho más tarde y que ahora propagan con un éxito tan digno de lamentar." [9]

Al sur de la India, entre el pueblo andhra, eran muy populares las obras del poeta y pensador Vemana, en las que se exaltaba a la libertad y la razón y eran puestas en duda las creencias tradicionales.

Vemana (hacia 1700-1750) procedía de una familia de la casta inferior, es decir, de los agricultores; aunque escribió en la primera mitad del siglo XVIII, sus versos adquirieron particular difusión en la segunda mitad de esta centuria y a comienzos de la siguiente.

Tuvo Vemana muchos imitadores, autores de gran número de obras que fueron atribuidas al propio maestro.

Lo principal en las producciones de Vemana es su crítica de los vicios de la sociedad feudal de su tiempo. Manifiéstase contra la hostilidad que separaba a las sectas religiosas, y especialmente a los partidarios de Vishnú y Shiva, que constituían las dos sectas más importantes del hinduismo. Las luchas intestinas, escribía Vemana, debilitan las fuerzas del pueblo y benefician a los invasores. El poeta condena los ritos religiosos, a los servidores del culto, a los monjes mendicantes, etc. "¿Para qué sirven todas las ceremonias religiosas si tu propia alma no es pura? —escribía—. ¿Qué manjar es éste, condimentado en un recipiente sucio? ¿Qué valen tus plegarias a Shiva cuando tus pensamientos son impuros?" [10]

Vemana condenaba al clero hindú, del que decía: "...Podríamos respetar y honrar a los brahmanes si, en efecto, se ocupasen en enseñar al pueblo. ¿Por qué se les va a respetar si únicamente se dedican a rumiar las sagradas escrituras?" [11]

Su crítica se hace particularmente dura cuando se refiere al oscurantismo religioso, a la idolatría y a los mitos extendidos entre el pueblo. Dirigiéndose a los fieles, decía: "Adoráis a vuestros dioses, vestís a vuestros muñecos de piedra de ropas de vivos colores, los adornáis con oro y joyas, les ofrecéis arroz cocido con especias. ¿Pensáis acaso que vuestros dioses necesitan de esa ropa y esos alimentos?" [12] En una de sus obras, el poeta escribe: "¡Oh creyentes! Recorréis los bosques en busca de eremitas para, a sus pies, alcanzar la luz de la verdad y la liberación de los sufrimientos terrenales. Pero en los bosques viven las fieras, que os podrán dar antes esa liberación." [13]

Vemana pedía la supresión completa de las divisiones de casta y predicaba la igualdad de todos los hombres. Las concepciones suyas guardan muchos puntos de afinidad con las doctrinas de los predicadores medievales del movimiento *bhakta*, y en particular del tejedor Kabir. Pero Vemana va más allá cuando considera que el camino de una vida justa y el conocimiento de la verdad lo puede proporcionar no el amor a Dios, sino la razón humana cuando ésta se ha emancipado del lastre que representan

[9] J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, pág. 411.
[10] Cita tomada del libro de Y. Balaramamurti, *Breve historia del pueblo andhra*, trad. rusa. Moscú, 1956, pág. 155.
[11] Ibídem, pág. 156.
[12] Ibídem.
[13] Ibídem, págs. 157-158.

los prejuicios religiosos y de casta. "Sólo el agua es causa de la suciedad —escribe— y sólo el agua puede lavar esta suciedad. Sólo la voluntad (la razón) del hombre le lleva a cometer pecados, y sólo la voluntad (la razón) puede purificarle de los pecados." [14]

Y. Balaramamurti, historiador hindú del pueblo *andhra*, define así el significado de la obra de Vemana: "Vemana mira a la vida del pueblo con ojos que no velan los prejuicios religiosos y la analiza. Y ese análisis rebosa un fino humor que sólo es propio de los grandes poetas. Crítico apasionado de todos los vicios de la sociedad, Vemana colocó hace ya doscientos años los cimientos de un nuevo orden social y de una nueva literatura de Andhra." [15]

La limitación histórica de las concepciones de Vemana se muestra en la circunstancia de que, aun criticando a la religión ortodoxa y a la Iglesia, pide la creación de una religión nueva, "depurada" de los viejos dogmas.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, entre los intelectuales musulmanes avanzados adquieren gran predicamento las ideas del pensador hindú Vali Ullah (mediados del siglo XVIII); entre sus discípulos, por encima de todos sobresale *Said Ahmed* (1786-1831), quien hizo suyas las ideas del maestro sobre el Estado justo y la igualdad económica de los ciudadanos. Pedía Said Ahmed la institución de un Estado musulmán perfecto sobre la base del Islam "depurado", sin la venalidad ni la inmoralidad que caracterizaban a los nobles y las capas altas del clero. Movido por el propósito de implantar su programa, en 1819-1820 creó una sociedad secreta, que se extendió a muchas comarcas de la India Septentrional y que se conoce con el nombre de *wahabita*.[16]

Los *wahabitas* (valiullahitas) estuvieron durante largos decenios a la cabeza del movimiento antibritánico y antifeudal de los campesinos y artesanos del norte de la India, particularmente de Bengala. Los *valiullahitas* bengalíes pedían le expropiación sin indemnización de las grandes propiedades; "la tierra pertenece a Dios, y la cosecha a quien labra la tierra", decían. Uno de los dirigentes de la insurrección, Titu Miyyan, proclamaba que nadie tiene derecho a percibir impuestos sobre la tierra. El movimiento de los *valiullahitas* transcurrió bajo consignas religiosas del Islam, si bien su carácter era acentuadamente antifeudal; iba dirigido lo mismo contra los terratenientes hindúes que contra los musulmanes.[17]

Los movimientos de los campesinos y los artesanos de la India contra los señores feudales y los ingleses en la primera mitad del siglo XIX, a diferencia de lo que ocurría en el período anterior, ostentan un carácter combativo, y a menudo se convierten en levantamientos armados.

[14] Cita tomada del libro de J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, pág. 194.

[15] Y. Balaramamurti, *Breve historia del pueblo andhra*, pág. 158.

[16] Esta denominación es producto del erróneo criterio de algunos investigadores, que consideraban a Said Ahmed como a un adepto del movimiento árabe de los *wahabitas*, fundado por Mohamed ibn-Abd-el-Wahab, de Néyed. Hoy día, muchos historiadores hindúes estiman que el movimiento de Said Ahmed y sus compañeros debe llamarse de los *valiullahitas*.

[17] Según el historiador inglés W. Hunter, los insurrectos "invadían las casas de los propietarios, sin hacer la menor diferencia entre musulmanes e hindúes" (W. W. Hunter, *The Indian Musulmans*. Londres, 1872, pág. 109).

Pero se trataba de unos movimientos espontáneos y dispersos, razón por la cual siempre eran sofocados por los colonizadores. La envoltura religiosa que adoptaban (la idea de la igualdad de todos los hombres ante Dios) era una manifestación de las aspiraciones de los trabajadores a una sociedad en la que todos fuesen iguales.

Al agudizarse la lucha de clases, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, aparecen tendencias propias de la Ilustración; su mejor exponente es *Ram Mohan Rai* (1772-1833). Rai y sus compañeros son los precursores del movimiento ilustrado burgués de la segunda mitad del siglo XIX.

Rai es una egregia personalidad de la cultura hindú, orgullo de su pueblo y de la humanidad entera. "Este gigante —escribía de él Romain Rolland— ...hundió profundamente su arado en el suelo de la India... Gran escritor en sánscrito, bengalí, árabe, persa e inglés, padre de la moderna prosa bengalí, autor de famosos himnos, poemas, discursos, tratados filosóficos y políticos, de obras polémicas sobre cuestiones religiosas, sembró generosamente en torno suyo las semillas de su pensamiento y de su ardorosa fe. Y recogió en la tierra de Bengala abundante cosecha de obras y de hombres.

"El dio vida a los Tagore: con eso está dicho todo." [18]

Rai era partidario de la enseñanza laica de tipo europeo basada en los modernos conocimientos científicos; la erudición sánscrita era, según él, la causa de que el país permaneciese sumido en la ignorancia; el estado de la ciencia hindú en su tiempo lo comparaba con el que existía en Inglaterra antes de Bacon. Rai hizo mucho para arrancar la enseñanza, dicho con palabras de J. Nehru, "de las tenazas de la antigua escolástica". En 1817, a iniciativa de Rai, se inauguró en Calcuta un colegio hindú, en el que, además de las lenguas del país, se aprendían lenguas y ciencias europeas; era el primer establecimiento de enseñanza de tipo europeo para hindúes. Rai fue uno de los iniciadores de la prensa nacional hindú; los periódicos que fundó le sirvieron para hacer propaganda de sus puntos de vista.

La labor de Rai es valiosa por su lucha contra el atraso feudal de la India, contra la escolástica y el divorcio en que el pensamiento teórico se mantenía respecto de la vida, por sus esfuerzos para dar a conocer al país lo mejor de la cultura de Occidente, incluyendo su filosofía.

Rai conocía bien las ideas de los mejores pensadores de Europa: F. Bacon, los ilustrados franceses del siglo XVIII, los socialistas utópicos, etc., y se entrevistó con Owen y con otros hombres célebres del Viejo Continente. También expresó su simpatía hacia los movimientos revolucionarios de Francia, España, Italia y Alemania y manifestó su seguridad en que las ideas que los inspiraban acabarían por triunfar. Le apenó profundamente la derrota del movimiento constitucionalista de Nápoles, aunque estaba convencido de que se trataba de algo pasajero. "Los enemigos de la libertad y secuaces de la autocracia no vencieron jamás —escribía—, pues no pueden vencer definitivamente." [19]

[18] Romain Rolland, *Obras*, t. XIX. Leningrado, 1936, pág. 67.

[19] Cita tomada del libro de K. Narahari, *El movimiento de liberación nacional en Bengala*. Moscú, 1956, pág. 60.

Aunque las ideas reformistas de Rai en el terreno ético-religioso derivaban de las doctrinas monoteístas del cristianismo y del Islam, él siempre se consideró fiel seguidor del hinduismo, lo que no era óbice para que actuase como reformador del mismo y denunciase los vicios del régimen feudal. Criticó el sistema de castas, que dividía a la sociedad en compartimientos estancos, de conformidad con el origen y la situación jurídica de sus miembros. "Como resultado de la división de castas —escribía— entre los hindúes ha surgido un aislamiento extremo. Esto lleva a la desaparición completa del patriotismo... Creo que, con objeto de conseguir un progreso político y social, es necesario reformar en cierto grado el hinduismo." [20]

Al manifestarse contra la idolatría, Ram Mohan Rai no aspiraba a la creación de una religión nueva; su único propósito era "depurar" la religión de los Vedas de las supersticiones más groseras e ignorantes.

"...Yo he actuado contra los defensores de la idolatría —escribe—. ...He publicado diversos trabajos y folletos en mi idioma natal y en lenguas extranjeras contra los partidarios de la idolatría, contra sus errores. He tratado de demostrar que la idolatría de los brahmanes es contraria a la práctica de sus antepasados y a los principios de los libros antiguos." [21]

Rai discrepa del hinduismo tradicional cuando pone en duda dogmas tan capitales de su doctrina como la fe en la transmigración de las almas, es decir, cuando niega la ley del *karma* y la doctrina de la reencarnación *(samsara)*. El significado de este paso se comprenderá bien si tenemos presente que en la historia del pensamiento de la India sólo una escuela, la de los *charvakas* o *lokayatas*, se había atrevido a manifestarse contra estos dogmas del hinduismo.

Deseoso de infundir un espíritu de organización a su movimiento, Ram Mohan Rai fundó una sociedad, inspirada por la idea de la reforma religiosa. Diole el nombre de Brahma-Samadj y quedó inaugurada solemnemente el 20 de agosto de 1828. Dicha sociedad tenía abiertas sus puertas a todos, sin limitaciones de color, de convicciones, de casta, nacionalidad o religión. Entre los miembros más activos de Brahma-Samadj se encontraban Dvarkanath Tagore (abuelo de Rabindranath Tagore) y Ram Chandra Vidyabagish.

En uno de los documentos de esta sociedad se dice que sus miembros se reúnen "para la adoración y alabanza del Ser Eterno, Inconcebible e Inmutable, que es el creador y conservador del Universo, pero que no tiene ningún nombre, definición o denominación que se pueda aplicar para designar cualquier parte del Ser o Seres, o a cualquier hombre o sociedad humana..." [22] Brahma-Samadj tendía a agrupar a los mejores elementos de la nación, a elevar el nivel cultural del país, a la supresión de las divisiones de casta, de religión o de cualquier otra índole y a la implantación de alguna otra reforma social progresiva. Sus miembros pedían la abolición del *sati* (suicidio ritual de la viuda arrojándose a la ho-

[20] Cita tomada del libro de K. Narahari, *El movimiento de liberación nacional en Bengala*. Moscú, 1956, pág. 60.

[21] Cita del libro de R. W. Frazer, *A Literary History of India*. Londres, 1898, página 391.

[22] Cita del libro de D. N. Bannerjea, *India's Nation Builders*. Londres, 1919, página 49.

guera) y la autorización del matrimonio entre personas de distintas castas. También se mostraban contrarios a la hostilidad religiosa de hindúes y musulmanes y a las luchas entre los hinduistas y quienes profesaban otras religiones. En los *Mandamientos de Jesús*, Ram Mohan Rai escribe: "Hay un Dios único al que se halla sometido todo lo creado sin distinción de castas, cargos ni riquezas..." [23] Los miembros de la sociedad pugnaban también por la reforma de la enseñanza sobre bases científicas, y a este fin redactaron manuales de geografía, astronomía, geometría, gramática, etc. Rai y sus partidarios defendían el establecimiento de la libertad de pensamiento y de prensa.

Rai y sus compañeros de la sociedad Brahma-Samadj querían incorporar la India a la civilización de los países capitalistas de Europa, a fin de sacarla de su secular atraso y de colocarla al nivel de las naciones avanzadas del mundo.

En una de sus cartas a Gordon, Ram Mohan Rai afirma que "tenía la mayor aversión al establecimiento del poder británico", si bien agregaba ingenuamente que la dominación de Inglaterra, "aunque es un yugo extranjero, ha de conducir de manera rápida y definida al mejoramiento de la situación de la población indígena." [24]

Los defensores del hinduismo ortodoxo enfrentaron a la sociedad Brahma-Samadj su propia organización, llamada Dharma Sabha, que combatió el movimiento reformador de Rai y sus compañeros, en defensa de las caducas costumbres y tradiciones religiosas de la India.

En 1842 ingresa en la Brahma-Samadj *Debendranath Tagore* (1817-1905), hijo de Dvarkanath Tagore, uno de los fundadores de la sociedad, y padre del gran escritor hindú Rabindranath Tagore. Debendranath Tagore y su compañero Akshai Kumar Datt infundieron un viraje al movimiento de la Brahma-Samadj, con su crítica del "occidentalismo" de Ram Mohan Rai y de su inclinación por la moral cristiana.

Debendranath Tagore coloca el hinduismo por encima de todas las religiones y a cada paso señala la necesidad de estudiar y continuar las tradiciones nacionales de su propio pueblo.

El hinduismo, depurado de sus estratificaciones escolásticas y de toda influencia extraña, había de convertirse, según Debendranath Tagore, en bandera del renacimiento de la India.

Los ingleses ponían toda clase de estorbos a la labor de la sociedad Brahma-Samadj, deseosos como estaban de disponer de una capa de intelectuales dóciles por completo a los propósitos de los colonizadores. "...Hemos de esforzarnos —escribía en un informe Macaulay, uno de los jefes de la Administración británica en la India— por crear una capa que pueda servir de intermediaria entre los ingleses y los millones de hindúes que se encuentran bajo su poder; una capa hindú por la sangre y el color, pero inglesa por sus gustos, opiniones, moral y manera de pensar." [25]

A pesar de estos propósitos —separar las capas cultas de la sociedad hindú del pueblo y de la cultura nacional—, hasta entre los medios inte-

[23] Cita del libro de H. H. Gowen, *A History of Indian Literature*. Nueva York, 1931, pág. 547.

[24] F. M. Müller, *Biographical Essays*. Londres, 1884, pág. 47.

[25] *Historia moderna de los países coloniales y dependientes*, t. I. Moscú, 1940, página 270.

lectuales afectados por la influencia británica se destacan grupos de jóvenes, reducidos, pero bastante prestigiosos, que en cierta medida trataban de hacerse eco a las necesidades de su patria, a los sufrimientos y a la lucha del pueblo. Sus mejores elementos se reunieron en una organización a la que dieron el nombre de la "Joven Bengala".[26]

Dicho grupo se hallaba influido por las ideas de la Ilustración francesa y de la guerra de independencia americana. Entre sus miembros se encontraban H. D. Bandopadhyaya, R. G. Ghosh y G. Ch. Bashak.

Cabeza visible de la "Joven Bengala" era *Henry Derozio* (1807-1831). Era hijo de un comerciante europeo de Calcuta y de una india y toda su vida permaneció en el país. Por su propaganda de las ideas materialistas fue separado del colegio donde era profesor y murió del cólera a los veinticuatro años. Derozio dejó un libro de excelentes versos en inglés (de los cuales, el más importante es *El faquir Junghira)*. Algunos miembros de la "Joven Bengala" manifestaron también su simpatía por el materialismo. Así, H. D. Bandopadhyaya afirmaba: "No hay otra vida y el hombre es semejante al mecanismo del reloj."[27] D. P. Mukhopadhyaya sostenía que Dios había creado a todos los hombres iguales.

Uno de los miembros de la "Joven Bengala" cuenta: Durante la ceremonia de entrega del hilo sagrado los jóvenes se negaban a aceptarlo, muchos lo querían tirar. Cuando por la fuerza fueron introducidos en el templo, en vez de las oraciones de la tarde repetían fragmentos de la *Ilíada* de Homero.

Los miembros de la organización combatían también la ortodoxia cristiana. El misionero Duff escribía irritado acerca de ellos: "En su opinión, la religión cristiana no es sino un hábil intento de conservar los prejuicios que envuelven a la sociedad. Los sacerdotes son astutos enemigos o ignorantes ortodoxos. En son de burla los llaman brahmanes europeos."[28]

Las ideas de reforma de la Brahma-Samadj y las concepciones filosóficas y anticlericales de la "Joven Bengala" dejaron honda huella en la vida social de la India, en su literatura, su ciencia y su cultura.

En este período gozó de gran favor en Bengala la revista mensual *Tatvabodhini Patrika* (1839), en la que aprecían trabajos en que se mostraba simpatía por las doctrinas materialistas. Así fueron *Consideraciones acerca de los vínculos de la naturaleza humana con la materia exterior, Sistemas religiosos de la India,* de Akshai Kumar Datt, y otros. *Tatvabodhini Patrika* y el periódico *Hindu Patriot*, aparecido algo después, comentaban con indignación la situación calamitosa en que se encontraban los coolíes de las plantaciones de índigo y protestaban de los duros impuestos que pesaban sobre los campesinos.

Alrededor de 1850 se produce en la India una nueva oleada de levantamientos campesinos y de movimientos de liberación contra los ingleses. La primera acción unificada del pueblo hindú contra el yugo colonial fue la gran insurrección nacional de 1857-1859, que a veces se conoce como levantamiento de los cipayos. Su fuerza motriz la constituyeron los cam-

[26] K. Narahari, *El movimiento de liberación en Bengala.*

[27] Cita tomada del libro de K. Narahari, *El movimiento de liberación en Bengala*, pág. 63.

[28] Ibídem.

pesinos, artesanos y soldados, que luchaban contra la dominación británica. Al levantamiento se incorporaron, e incluso tomaron la dirección del mismo, algunas capas de señores feudales descontentos de que los ingleses les hubiesen privado de sus posesiones e ingresos.

Los luchadores más consecuentes de la causa nacional fueron las clases trabajadoras. El sentimiento patriótico aglutinó a heterogéneos grupos sociales y religiosos en la insurrección, que se mantuvo triunfante en el norte de la India durante cerca de dos años. Era uno de los primeros ejemplos de acción común de hindúes y musulmanes en un gran movimiento. En los manifiestos del Comité dirigente se invitaba a los musulmanes a unirse como hermanos para luchar contra los invasores extranjeros, que hollaban y profanaban la tierra sagrada de sus antepasados. Cierto que, movidos por su odio al extranjero, los insurrectos rechazaban algunas novedades progresivas, como la supresión del *sati*, y otras reformas en cuanto a las relaciones entre las castas. Pero esto era consecuencia natural de la lucha contra los invasores, que tan incontables calamidades habían traído al pueblo.

A pesar del valor y el heroísmo derrochado por los insurrectos, el levantamiento de 1857-1859 fue ahogado por los ingleses en un mar de sangre.

Esta insurrección no era un fenómeno aislado, sino que coincidió, en el tiempo y por su carácter, con el movimiento de Taiping, en China, y con el levantamiento de los babidos en Persia. Según indicaba C. Marx, la insurrección nacional de la India "coincide con la manifestación de un descontento general contra la dominación inglesa por parte de los grandes pueblos asiáticos, pues el levantamiento del ejército bengalí guarda estrechas relaciones, sin duda alguna, con las guerras de Persia y de China".[29]

El levantamiento de 1857-1859 es la última gran acción del pueblo hindú antes de la aparición del capitalismo en su economía. No obstante, la lucha revolucionaria de los campesinos y de las capas pobres de la población contra la opresión colonial y el feudalismo prosigue incluso después de que tal levantamiento fuera reprimido.

La lucha de los campesinos contra los señores feudales y los ingleses comienza a despertar simpatías entre los intelectuales demócratas. Cuando estaba en su apogeo una de sus acciones más importantes de este período —durante la llamada insurrección del índigo, de 1859-1860—, Harish Chandra Mukerdji, director del *Hindu Patriot*, escribía en su periódico:

"Bengala puede mostrarse orgullosa de sus campesinos. En ningún otro lugar del mundo se podrán encontrar entre los agricultores las virtudes de que tanto han hecho gala los *raiotas*[30] de Bengala desde el comienzo de las revueltas del índigo. Sin poder, sin medios, sin conocimientos políticos y hasta sin dirección, los campesinos bengalíes han llevado a cabo una revolución que por su volumen y significado no cede a ninguna otra de las revoluciones que se conocen en la historia social de otros países. Han luchado contra un enemigo que dispone de los más formidables atributos del poder.

[29] C. Marx, *La insurrección de la India*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, tomo XI, parte I, pág. 214.

[30] *Raiota:* campesino hindú.

"...La revolución ha causado a la comunidad campesina calamidades sin cuento. Han sido golpeados, ofendidos, maniatados, les han hecho morir de hambre y recluido en prisión, los han arrojado de sus viviendas y les han desposeído de sus bienes, los han sometido a todas las vejaciones que imaginarse puedan. Incendiaron las aldeas, se llevaron a los hombres, violaron a las mujeres, destruyeron las reservas de grano, pusieron en juego todos los recursos de la coacción. Y a pesar de ello los *raiotas* no se entregan, no renuncian a sus aspiraciones a una libertad que les pertenece desde su nacimiento y que, según les decían, les estaba asegurada por la ley. Pero que sufran unas pocas semanas más y alcanzarán el fin que se han propuesto." [31]

Este artículo muestra muy claramente la simpatía de los intelectuales hacia el pueblo trabajador y los deseos de que se den formas pacíficas a la lucha contra el yugo colonial.

Las incipientes relaciones capitalistas y la descarada política de discriminación de los británicos con relación a los hindúes hacen nacer un sentimiento de conciencia nacional y de cólera contra los invasores. Pero las acciones antibritánicas de algunos intelectuales eran muy tímidas: no iban más allá de la formulación de peticiones y protestas, sin que pensasen siquiera en presentar combate. En un principio, tales protestas se limitaban a llamamientos por la defensa de la cultura nacional. A. K. Datt decía así, en la inauguración de una escuela para el estudio y propaganda de las ideas de la sociedad Brahma-Samadj, creada por iniciativa de Debendranath Tagore con objeto de oponerse a la difusión del cristianismo predicado por los misioneros:

"En nadie podemos confiar ya más que en nosotros mismos. Estamos sometidos a un poder extraño, recibimos la enseñanza en una lengua extraña, sufrimos el yugo extranjero, y el cristianismo va adquiriendo tal influencia que uno empieza a pensar si no es la religión oficial de nuestro país. Por ello, actualmente debemos, en la medida de nuestras posibilidades, enseñar en nuestro idioma e instruir de conformidad completa con el espíritu de nuestra religión; de otro modo, en un futuro próximo no nos distinguiremos para nada de los ingleses: su lengua será nuestro idioma nacional, y su religión, la religión nacional de nuestro país. Se me desgarra el corazón al imaginarme que la palabra «hindúes» puede ser olvidada y que llevaremos nombres extraños." [32]

Más tarde, a esta defensa de la cultura nacional se une la reivindicación de que sean suprimidos los obstáculos que frenan el desarrollo de la economía. En el artículo antes citado de *Hindu Patriot* se dice que el sistema colonial "ha ahogado las ramas más importantes de la industria nacional, que es orientada en un sentido que no le es propio o subordinada a fines improductivos".[33]

Tal era, en términos generales, la ideología de los precursores del movimiento burgués de liberación nacional que surge hacia mediados de siglo. Donde más adeptos encuentra es en Bengala, que a la sazón era una

[31] Cita tomada de la recopilación de artículos dedicados a la insurrección del índigo de 1859-60: *Peasant Revolution in Bengala.* Calcuta, 1953, págs. 48 y 49-50.

[32] Cita del libro de K. Narahari, *El movimiento de liberación nacional en Bengala,* pág. 66.

[33] Cita del libro *Peasant Revolution in Bengala,* pág. 49.

de las regiones más desarrolladas de la India, aunque los elementos de esta ideología, en grado mayor o menor, penetran también en el resto del país. Comienza el progreso de la literatura y la prensa en las lenguas de las distintas nacionalidades de la India. Crece asimismo la aspiración a una cultura nueva, se hace evidente el conservadurismo de la teología y de la vieja ciencia escolástica, se siente cada vez más la necesidad de incorporarse a la ciencia y a la cultura modernas.

En muchos pueblos de la India aparecen reformadores, heraldos de las ideas nuevas. En Andhra, Gazula Lakshminarasu y Kandukuri Viresalingama tratan de mejorar el sistema de enseñanza y de infundir nuevas energías a la vida cultural del país. En Maharashtra surge la sociedad Prapthana-Samadj (1867), que en sus reuniones trata de cuestiones de la reforma social y religiosa.

Sociedades y corrientes de reforma religiosa con la misma orientación aparecen durante la primera mitad del siglo XIX y adquieren su influencia máxima en aquellas zonas de la India en que se gestaban los elementos de las relaciones capitalistas: en Bengala, Maharashtra y Andhra. Dichos movimientos y tendencias eran expresión objetiva de la crisis del feudalismo y de la necesidad que el país experimentaba de marchar por la vía capitalista.[34] Pero las relaciones burguesas no pasaron hasta 1870 de un estado embrionario y los elementos burgueses dependían políticamente de las autoridades coloniales; de ahí que la actividad de los ideólogos de dichos elementos y sus reivindicaciones de reformas sociales fuesen inconsecuentes, tímidas e indecisas.

La ideología de los elementos burgueses de la sociedad adquiere de ordinario formas religioso-teológicas. Entre las muchas causas que determinan el carácter religioso de la Ilustración hindú, la situación de dependencia en que se halla el país no es de las menos importantes. La dominación extranjera había hecho nacer el peligro real de que la India perdiera por completo su independencia; por ello algunos intelectuales consideraban la religión —que durante largos siglos había ocupado una posición preponderante en la vida espiritual del pueblo— como la única forma de expresión de la conciencia nacional; en la ideología del hinduismo, que con leves modificaciones se extendía por todo el país, veían algo así como un principio de unificación. Comparando el progreso económico de los Estados Unidos con lo hecho en la India, J. Nehru observa: "Norteamérica era una tierra virgen, una tabla rasa en la que se podía escribir lo que se quisiera, mientras que nosotros nos hallábamos entonces sujetos por los viejos recuerdos y tradiciones." [35]

La política de los colonizadores británicos, que tendía a conservar y perpetuar en el país las relaciones feudales y su ideología, frenaba y retenía el avance de las relaciones capitalistas. De ahí el carácter inconsecuente y limitado de la Ilustración en la India; la crítica de las instituciones feudales y de su ideología se circunscribía a algunos de sus aspectos más retrógrados. Había quien creía ingenuamente en los beneficios de la

[34] Se equivocan de medio a medio los investigadores burgueses cuando afirman que "el movimiento social hindú de este período es consecuencia directa de las misiones cristianas y de la influencia occidental", como dice J. N. Farquhar *(Modern Religious Movements in India.* Londres, 1929, pág. 387).

[35] J. Nehru, *Descubrimiento de la India.* Moscú, 1955, pág. 305.

dominación inglesa para el país, aunque condenase esta dominación. Sus vínculos con los movimientos populares eran débiles y no veían en el pueblo la única fuerza de liberar al país del feudalismo y del yugo colonial.

Al propio tiempo, las acciones de los campesinos y de las capas pobres de la ciudad, a pesar de su carácter disperso y espontáneo y de la limitación de su ideología, quebrantaban las bases del modo feudal de producción, debilitaban el poder de los colonizadores en el país y, objetivamente, allanaban el camino para el desarrollo de las relaciones burguesas en la India.[30]

2. China

Los años que van desde fines del siglo XVIII hasta 1870 constituyen en China un período de profunda desintegración y crisis del régimen feudal, un tiempo en el que maduran las condiciones para el paso a la sociedad capitalista y al final del cual comienza la transformación de China en un país semicolonial y semifeudal.

Los primeros brotes del capitalismo aparecen en China a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, pero su desarrollo es lento y se ve entorpecido por la invasión de las tribus manchúes. La dinastía manchú Tzin, que se afirma a mediados del siglo XVII, practica una política archirreaccionaria y ahoga en embrión todo lo nuevo.

Hasta el tercer cuarto del siglo XIX, China no pasa de ser un país feudal atrasado en el que imperaba la forma natural de economía.

La estructura política del Imperio Tzin seguía siendo la misma que bajo la dinastía china Ming, con la única diferencia de que los privilegios se hallaban por completo en manos de los señores manchúes, que ocupaban los cargos importantes de la administración central y local. A los antiguos explotadores del trabajador, los terratenientes chinos, habíanse unido los conquistadores extranjeros, y unos y otros oprimían conjuntamente al pueblo.

El pueblo de China aborrecía a los invasores manchúes y no cejaba en su heroica lucha contra ellos. En diversas partes del país se creaban sociedades secretas con los elementos más resueltos y avanzados de la ciudad y

[30] Los mejores elementos de la sociedad rusa de aquel tiempo miraban con profunda simpatía la lucha del pueblo hindú por su liberación nacional. Los demócratas revolucionarios rusos condenaron duramente el régimen establecido por los ingleses en la India y denunciaron la propaganda de su supuesta labor "civilizadora". "Después de todo —escribía Dobroliúbov—, el último móvil de Inglaterra era el interés estatal y privado, y no la causa de la civilización. El gobierno a distancia, la sucesión de las formas del despotismo, la preocupación por aumentar los ingresos antes que del bien del pueblo (como lo demuestra particularmente el opio), la preferencia que se da a las castas superiores frente a la clase productora, la incapacidad para ajustarse a las necesidades del pueblo: tales son los fenómenos naturales que habían de gravitar sobre la población hindú y despertar en ella un sombrío descontento. A ello se han unido, claro, los abusos de los funcionarios, aunque, de por sí, éstos no podían tener gran trascendencia. Por las faltas de los funcionarios el pueblo de la India únicamente se había mostrado descontento con los funcionarios; su odio no habría ido más allá. Y ahora se ha levantado porque, por fin, ha visto el mal en la propia organización de la administración británica." (N. A. Dobroliúbov, *Obras*, en tres tomos, t. I, Moscú, 1950, pág. 246.)

el campo. Esas sociedades, cuyo fin era el derrocamiento de la dinastía Tzin y la vuelta a la dinastía Ming, organizaron numerosos levantamientos campesinos dirigidos por igual contra los señores chinos y los conquistadores manchúes. A las sociedades secretas se incorporaron en ocasiones algunos elementos de la clase terrateniente inspirados por sentimientos patrióticos.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, los colonizadores de los países capitalistas vuelven sus miradas hacia China y, con el pretexto del comercio, roban y saquean por doquier. Los capitalistas extranjeros, singularmente los ingleses, se dedican en gran escala al tráfico del opio, a cambio del cual se llevan del país la plata, que era la base de la circulación monetaria, con lo que quebrantan toda su economía.

Marx se apoya en unas palabras del inglés Montgomery Martin para proporcionarnos el siguiente cuadro de la moral del comercio del opio: "Ni que decir tiene, la trata de esclavos era más clemente que el comercio del opio; nosotros no matábamos a los negros africanos, pues nuestro propio interés exigía que conservasen la vida; no deformábamos su naturaleza humana, no destruíamos su inteligencia, no matábamos su alma. El vendedor de opio, en cambio, mata el cuerpo después de haber corrompido, humillado y devastado el ser moral de los desgraciados pecadores; a cada hora trae nuevas víctimas al insaciable Moloch, y el inglés asesino y el chino suicida compiten en ofrecer sacrificios en su altar." [37]

Cuando el emperador de la dinastía manchú, bajo la presión de cierta parte de los círculos dirigentes, trató de poner fin a la entrada de opio en el país, Inglaterra desató una guerra de conquista que de tiempo atrás venía preparando contra China (la llamada guerra del opio, de 1839-1842), que terminó con la vergonzosa capitulación del gobierno y con la firma del primer tratado leonino de China con un país extranjero.

Esa guerra constituye un jalón en la historia de China. "Después de la guerra del opio de 1840 —dice Mao Tse-Tung— China se convierte gradualmente en un país semicolonial y semifeudal." [38]

La invasión del capital extranjero incrementa la desintegración del régimen económico de la China feudal, quebranta las bases de su economía natural y crea con ello las premisas para los avances de la producción mercantil, es decir, para la formación de las relaciones capitalistas en el país. Al mismo tiempo, esa invasión del capital extranjero viene a empeorar todavía más la situación del pueblo. Sobre sus espaldas ha de soportar ahora un doble yugo: el de los señores feudales chinos y manchúes y el del capital extranjero que penetra en el país y que lo hace en la peor de las formas, en la forma colonial.

Como respuesta al incremento del yugo feudal y colonial, en diversos lugares de China se producen nuevas acciones que acaban por desembocar en una gran guerra campesina: la insurrección de Taiping (1851-1864).

La insurrección de Taiping significaba la entrada del régimen feudal chino en la última fase de su desintegración y crisis.

Si bien fue derrotado, el levantamiento hizo cuartearse a toda la China

[37] C. Marx, *El comercio del opio.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XI, parte I, pág. 345.

[38] Mao Tse-Tung, *Obras escogidas,* t. III. Moscú, 1953, pág. 142.

feudal y sembró el temor entre las potencias coloniales, que se unieron con el gobierno manchú para aplastar la rebelión del pueblo.

La desintegración y crisis del sistema feudal chino tiene un brillante reflejo en el campo de las ideas. Los mejores pensadores combaten en formas distintas los soportes teóricos sobre los que se asentaba la dinastía manchú.

La ideología oficial se basaba en este tiempo en el confucianismo, según la interpretación de Chu Si, filósofo del siglo XII y destacado representante de la "Escuela Sung". La corriente idealista de esta escuela habia elaborado un sistema filosófico que se acomodaba a las necesidades de las clases dirigentes de la sociedad feudal. Al viejo confucianismo se agregó una buena dosis de budismo y de la mística del *tao.*

El dogma neoconfucianista se basaba en los *Cuatro Libros: Lun Yü* (Pláticas y Juicios), *Ta siue* (La Gran Doctrina), *Chun yun* (Medio y Constancia) y *Men-tse* (Obras de Men-tse). La doctrina así expuesta era sagrada; la menor desviación se castigaba severamente.

Los *Cuatro Libros* constituían el objeto principal de la cultura oficialmente admitida. El sistema de enseñanza era formalista y escolástico. Era culto quien dominaba a la perfección los signos de la lengua muerta *venyan* y sabía los textos sagrados. Dichos textos y los comentarios a ellos, obra de Chu Si, servían de norma y modelo para los exámenes de ingreso al servicio del Estado. El aspirante a funcionario público había de escribir una composición sobre los textos clásicos en el estilo *bagu,* es decir, siguiendo determinadas normas en las que se reflejaba la rutina mental de los ideólogos reaccionarios de las clases gobernantes.

La ideología feudal en su forma neoconfucianista recibió en los siglos XVII y XVIII los primeros golpes serios de los filósofos ilustrados (Hu Tin-Lin, Huan Tsun-Si, Wan Chuan-Shan y Tai Sen), los cuales le arrancaron su velo de santidad. La crítica de sus dogmas prosigue más tarde a fines del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX. El pensamiento político-social y filosófico progresivo es una continuación de la crítica iniciada en el siglo XVII, que ahora se orienta contra los textos canonizados del neoconfucianismo.

Entre los pensadores chinos progresistas de fines del siglo XVIII se encuentra *Wan Chun* (1744-1794), que era hijo de una familia pobre de la provincia de Tsiansú.

En aquel ambiente de desintegración del régimen feudal y de su vieja y caduca ideología, Wan Chun orienta sus esfuerzos hacia la destrucción de este sistema. El mismo se decía adepto y continuador de la doctrina de Hu Tin-Lin, gran pensador del siglo XVII y fundador de la "escuela kaotsiui", que se dedicaba al análisis crítico, con un espíritu científico, de las fuentes escritas en que se basaba la filosofía neoconfucianista Sung.

Wan Chun estimaba particularmente en Hu Tin-Lin su tendencia a partir de los hechos reales para descubrir la verdad encerrada en los viejos textos clásicos, a diferencia de lo que hacían los escolásticos comentadores oficiales. Este estudio de los libros antiguos estaba siempre relacionado en Wan Chun con los problemas esenciales de la sociedad de su tiempo.

Para combatir la ideología dominante del neoconfucianismo de la escuela de Sung, Wan Chun utilizaba el método crítico de estudio de los

textos propio de la "escuela kaotsiui", aunque no se limita al estrecho marco del análisis puramente filológico. Para él lo principal era encontrar el sentido histórico verdadero de los textos antiguos.

Wan Chun se guiaba por los siguientes principios: "Investigar los textos antiguos para conocer su sentido, y entonces no habrá dudas acerca de sus palabras y frases" [39] y "profundizar hasta el sentido de los seis cánones [40] para ponerlo en consonancia con la época".[41]

Continuando la obra de Hu Tin-Lin y de Wan Chuan-Shan, Wan Chun —y con él otros eruditos progresistas— divulga las doctrinas de tan grandes pensadores antiguos como Mo-tsé y Siun-tsé, que él coloca a la altura de las enseñanzas de Confucio. En aquel tiempo esto era un atrevido ataque contra la ideología oficial.

Wan Chun compuso unos *Anales de la vida de Siun-tsé* y escribió comentarios al libro de Mo-tsé, el cual, lamentablemente, no ha llegado hasta nosotros. En estos trabajos rechaza las injustificadas críticas de que ambos pensadores eran objeto. Más aún, al tratar del problema de la naturaleza ética del hombre propuso Wan Chun que la tradicional línea "Confucio-Men-tse" fuese sustituida por la de "Confucio-Siun-tsé", lo cual significaba una crítica aún más osada de la ideología oficial: Men-tse era tenido por uno de los apóstoles del neoconfucianismo Sung y el libro a él atribuido se hallaba canonizado como uno de los cuatro libros clásicos. Al mismo tiempo, al relacionar el nombre de Confucio con el del "hereje" Siun-tsé, Wan Chun atentaba indirectamente contra la autoridad del propio Confucio en el plano en que lo presentaba la ideología oficial. Así, por ejemplo, rebate violentamente uno de los cánones de los *Cuatro Libros* —el *Ta siue*—, que era atribuido a Confucio. Las dudas de Wan Chun acerca de si ese tratado pertenecía a Confucio, así como la crítica de los comentarios oficiales al mismo hechos por los filósofos Sung, eran también un golpe contra las concepciones neoconfucianistas imperantes. Wan Chun se manifestó contra la desigualdad social y la política de opresión que mantenían las clases que detentaban el poder. Condolíase de la situación del pueblo y pidió que las mujeres fuesen liberadas de las cadenas del feudalismo que las sujetaban y se las colocase en una situación igual a la del hombre en cuanto al matrimonio, a las relaciones familiares, etc.

Las progresivas concepciones de Wan Chun, que eran un reflejo del modo de pensar de las capas medias de la población urbana, si bien por su carácter eran antifeudales, ostentaban el sello de su limitación de clase y estaban lejos de ser revolucionarias.

La miseria y la grave enfermedad que le aquejaba impidieron a Wan Chun dar cima a sus proyectos de escribir un grandioso trabajo sobre la historia de la ciencia y la filosofía en China desde los tiempos más anti-

[39] Hou Vai-Lu, *Historia de las primeras ideas de la Ilustración en China*. Pekín, 1956, pág. 480 (en chino).

[40] Los seis cánones (Liu tsin): *I tsin* (Libro de los cambios), *Shu tsin* (Libro de las tradiciones históricas), *Shi tsin* (Libro de las canciones), *Li tsin* (Tres libros sobre las ceremonias: *Li tsi*, *Chou li* e *I li*), *Yue tsin* (Libro de la Música) y *Chun-tsiu* (Anales "Primavera y Otoño"). Estos textos antiguos, atribuidos directa o indirectamente a Confucio, se consideraban sagrados, lo mismo que los *Cuatro Libros*.

[41] Hou Vai-Lu, *Historia de las primeras ideas de la Ilustración en China*, página 479.

guos hasta sus días. La *Exposición de las doctrinas* (Shu siue), aparecida en vida del autor, no es sino una pequeña parte de ese trabajo.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, entre los pensadores progresivos de China sobresalen Chan Siue-Chen, Esiao Siun y Shuan Yuan.

Chan Siue-Chen (1738-1801), natural de la provincia de Chentsián, era hijo de un funcionario de distrito. Su vida fue difícil, siempre en busca de trabajo y perseguido por sus adversarios; murió solo y en la miseria. Su trabajo principal es *Venshi tuni* (Sentido general de la historia de la cultura).

Chan Siue-Chen continúa en filosofía las tradiciones del enciclopedista y materialista del siglo XVIII Tai Sen. Reconocía el carácter material del mundo y estimaba que éste es un conjunto de objetos que se encuentran en constante movimiento. Siguiendo las tradiciones deterministas de la vieja filosofía china, Chan Siue-Chen enseñaba que los movimientos de todas las cosas se hallan subordinados a la ley general del *tao*. El *tao* determina el orden *(li)* de las cosas y los fenómenos. El *tao* no se encuentra por encima de las cosas, sino en ellas mismas; es su ley natural.

Chan Sie-Chen da también una solución materialista al segundo problema fundamental de la filosofía: la posibilidad de que el hombre conozca el mundo exterior y las leyes que lo rigen.

El propio pensamiento, según Chan Siue-Chen, está subordinado al *tao* y lo refleja. Pero "el *tao* se evidencia porque se encuentra en las cosas, y no porque el hombre le da nombre", dice Chan Siue-Chen.[12]

El conocimiento no es un acto único, sino un proceso. Empieza por las sensaciones, que son resultado de la acción de los objetos exteriores sobre los órganos de los sentidos. Los datos de éstos son ordenados por la razón, que les da unidad. A esto corresponde, según Chan Siue-Chen, la categoría *li*, que expresa en nuestro pensamiento la esencia de las cosas concretas.

El conocimiento es definido por Chan Siue-Chen como una imitación de lo objetivo (los objetos exteriores) por lo subjetivo (la conciencia del hombre).

Estima Chan Siue-Chen que la profundidad del conocimiento depende de la experiencia vital del hombre, de la práctica. Los conocimientos adquiridos fuera de la práctica los considera vacíos y dice que lo que los sabios alcanzan procede del estudio que ellos hacen de la vida de los hombres.

Partiendo de su concepción materialista del mundo, Chan Siue-Chen sugiere una interesante solución al problema de la naturaleza moral del hombre. Las distintas tendencias de los filósofos chinos venían discutiendo acerca de ello desde hacía varios siglos y las líneas estaban bien definidas: unos seguían a Men-tse —"el hombre es bueno por naturaleza"— y otros a Siun-tsé —"el hombre es malo por naturaleza"—, y los pensadores se adscribían ya a una, ya a otra solución.

Chan Siue-Chen viene a trastrocar esta secular tradición. Rechaza lo uno y lo otro y afirma que el hombre viene al mundo sin determinadas aptitudes para el bien o para el mal. El bien y el mal, dice, son producto del medio y de la educación. Y de ahí concluye que una buena instrucción es prenda de un buen carácter en el hombre.

[12] Chan Siue-Chen, *Sentido general de la historia de la cultura*. Pekín, 1956, página 40 (en chino).

Apoyándose en el principio del *tao* interpretado con un espíritu materialista, como ley objetiva de todas las cosas y fenómenos, Chan Siue-Chen trata de aplicarlo al estudio de los fenómenos político-sociales, con el deseo de encontrar las causas reales de las modificaciones que la sociedad experimenta. El simple planteamiento del problema representa ya un gran mérito de Chan Siue-Chen, si bien se comprende que en aquel tiempo no pudiera darle aún una solución científica. Según él, el proceso del desarrollo histórico adopta la forma de un círculo y es resultado de dos fuerzas: acción y reacción. No explica, sin embargo, en qué consisten estas dos fuerzas opuestas.

Chan Siue-Chen estimaba que tras los acontecimientos y hechos que dan contenido al desarrollo histórico se oculta determinado "sentido" ineluctable y objetivo. Por eso, la misión del investigador consiste en encontrar y definir ese oculto "sentido histórico".

Aun deseoso de aplicar los principios del determinismo a la historia, Chan Siue-Chen fijaba la base de dicho "sentido histórico" en el terreno de las normas morales y de la cultura espiritual.

Esta visión idealista de la historia no empequeñece el mérito de Chan Siue-Chen cuando invita a un estudio objetivo del pasado, terreno en el que él mismo dejó valiosas aportaciones. Al propio tiempo, su afirmación de que los textos confucianistas canonizados y las historias dinásticas oficiales no eran en manos del investigador sino un material de estudio crítico, asestó un rudo golpe a la ideología dominante. No puede extrañarnos, pues, que los medios gobernantes de la China feudal vieran en ello un atentado a sus sacrosantos derechos. La doctrina de Chan Siue-Chen, aún en vida de éste, fue calificada de herejía.

Después de la muerte de Tai Sen, sabio materialista del siglo XVIII, que profundizó en el estudio de la historia de las matemáticas y la astronomía en China, estas dos ciencias experimentaron un señalado progreso.

Tsiao Siun (1763-1820), uno de los mejores matemáticos chinos en su tiempo, aplicó el método deductivo a la filosofía. Valiéndose de él interpretó uno de los más difíciles e interesantes textos de la antigua China, como es el *I tsin* (Libro de los Cambios). Sus principales obras filosóficas son: los extensos comentarios al *Libro de los Cambios*, en cinco partes; los comentarios a *Lun yui* (Lun yui tunshi) y *Men-tse cheni* (Verdadero sentido del libro de Men-tse).

El método matemático abstracto le sirve a Tsiao Siun para crear todo un sistema filosófico. Según él, el mundo es un conjunto de cosas y fenómenos desprovistos de diferencias cualitativas y vinculados entre sí. El desarrollo del mundo se produce como resultado de la lucha de fuerzas opuestas (polares) propias de cada cosa y de cada fenómeno. La lucha de las fuerzas opuestas encuentra solución en su unidad.

Tsiao Siun da valor matemático a las principales categorías filosóficas: *tao, tai-tsi, tsi, li,* etc., a las que atribuye peculiares relaciones numéricas. Así, por ejemplo, la categoría *li* (orden, ley, principio) toma en él la forma abstracta de las cuatro operaciones aritméticas; *tai-tsi* (fundamento primero del mundo) es la forma abstracta del cambio en general y expresa la verdad absoluta; *tao* (ley general del universo) es la expresión numérica de la evolución regular e infinita: "creación - destrucción - nueva creación", etc.

Así, en una peculiar forma matemática, algo mistificada, Tsiao Siun afirma el proceso dialéctico de desarrollo del mundo.

En la ética, Tsiao Siun comparte algunos puntos de la doctrina de Tai Sen. Considera, por ejemplo, que el carácter del hombre, su naturaleza *(sin)*, viene determinado por el alimento y por otras necesidades naturales. Esto es lo que hay de común entre el hombre y los animales. Mas el primero se diferencia de los segundos por su conocimiento *(chi)* o comprensión, que le permite regular sus deseos. Las buenas cualidades del hombre, según Tsiao Siun, son determinadas por la capacidad que posee de adquirir conocimientos, es decir, por la educación. Lo mismo que Tai Sen, mostrábase partidario de que los deseos humanos sean satisfechos, y no reprimidos.

En política defiende la libertad personal y la igualdad entre los hombres, ya que, dice, se trata de derechos inalienables de la persona, que se desprenden de su naturaleza.

Al propio tiempo, Tsiao Siun era partidario del compromiso de clase y se oponía a las transformaciones sociales enérgicas.

Chuan Yuan (1764-1849) sigue también las ideas de Tai Sen. Se le deben algunas sugerencias interesantes acerca del origen de la lengua en relación con el empleo de los instrumentos de trabajo, es decir, con el proceso del trabajo. La arqueología y la lingüística le sirven en sus intentos de resolver algunos problemas del origen del Estado y de la estructura social en la Antigüedad. Tienen valor indudable sus estudios sobre la aparición y evolución de las categorías filosóficas y éticas en la historia del pensamiento chino.

Chuan Yuan dejó un diccionario de los libros clásicos y unos extensos comentarios a dichos libros.

También mostró interés hacia las matemáticas y, siguiendo a Tai Sen, divulgó las realizaciones conseguidas en este terreno en China. Se le debe un trabajo importante sobre historia de las matemáticas y la astronomía. Las obras de Chuan Yuan ejercieron gran influencia sobre los hombres de su tiempo.

Chuan Yuan es uno de los últimos representantes de la "escuela kaotsiui", que a principios del siglo XIX entra en su ocaso.

La decadencia de la "escuela kaotsiui" se ve impulsada por la creciente actividad de la nueva escuela crítica o *Tsin ven pai* (Escuela de los textos modernos), a la cabeza de la cual se encontraba Liu Fin-Lu.[43]

[43] La "Escuela de los textos modernos" existía ya en el período de la dinastía occidental de Han (de fines del siglo III a.n.e. a principios del siglo I de n.e.), pero únicamente se comenzó a llamarla así en el período de la dinastía oriental de Han (siglos I a III de n.e.), como oposición a la "Escuela de los textos antiguos" que se forma a principios de nuestra era. La aparición de esta última Escuela deriva de la difundida leyenda del hallazgo de textos antiguos pertenecientes a Confucio y que se conservaban tal y como fueron escritos. Dichos textos, compuestos con los caracteres arcaicos del tiempo de Confucio, se diferenciaban también por su contenido de los textos corrientes en la época de la dinastía occidental de Han, escritos con caracteres propios de dicho período. De ahí las denominaciones de Escuela de los textos "antiguos" y "modernos". Al aparecer la Escuela de los textos antiguos, la de los textos modernos dejó de existir. A mediados del siglo XVIII, en unas condiciones históricas nuevas, la "Escuela de los textos modernos" es resucitada por Chuan Tsun-Yui. Su máximo esplendor coincide con los tiempos de Liu Fin-Lu.

Liu Fin-Lu (1776-1829), nieto de Chuan Tsun-Yui, el fundador de la "Escuela de los textos modernos", continuó las investigaciones de este último sobre el antiguo texto clásico de los *Anales de Chun-tsiu* y los comentarios al mismo. La brillante aplicación que hace del método de crítica científica empleado por la "escuela kaotsiui" para el estudio de los textos confucianistas mueve a Liu Fin-Lu a la hipótesis de que el conocido comentario de los *Anales de Chun-tsiu* —*Tso chuan*—, atribuidos a Tso Tsiu-Min, contemporáneo y discípulo de Confucio, no pertenecían a él, sino que eran una falsificación posterior llevada a cabo con fines políticos por Liu Sin, un erudito del período Han.

Liu Fin-Lu invitaba al estudio de otros comentarios de los *Anales de Chun-tsiu*, los de Hunian Hao,[14] que, según él, interpretaban las auténticas concepciones de Confucio sobre el régimen político. Tratábase de un criterio completamente nuevo para valorar la autenticidad de los textos confucianistas; de un criterio que abría amplios horizontes para el análisis de las bases teóricas de la ideología feudal china y que sacaba a los investigadores de textos antiguos del callejón sin salida a que los habían conducido las normas y principios de la "escuela kaotsiui".

Los trabajos de Liu Fin-Lu proporcionaron a la "Escuela de los textos modernos" un arma valiosa para fundamentar y defender la ideología de las reformas en China.

En la primera mitad del siglo XIX, al ahondarse la crisis del sistema feudal y bajo la influencia de los elementos de la cultura burguesa que penetraban en China desde Occidente, de entre los intelectuales progresistas surgen algunos pensadores (Lin Tse-Siui, Hun Tsi-Chen, Vei Yuan, etcétera) partidarios de la realización de reformas parciales, principalmente de orden económico, según el ejemplo de los países más avanzados.

Lin Tse-Siui (1785-1850), natural de la provincia de Fukién e hijo de un terrateniente, ocupó altos cargos de gobierno. El nombre de Lin Tse-Siui va íntimamente unido a la heroica lucha del pueblo chino contra los agresores ingleses en el período de la guerra del opio, durante la cual hizo gala de su acendrado patriotismo y de sus excelentes dotes de organizador.

Lin Tse-Siui era partidario de un amplio comercio entre China y los países de Occidente y condenaba el aislacionismo del grupo conservador del gobierno, por considerar que iba contra la marcha histórica del desarrollo social y se oponía al progreso del país. Mas, a diferencias de ciertos "europeizadores" burgueses, quería que China marchase por una vía propia en su desarrollo económico y cultural y se mostraba muy celoso de su independencia. Fue uno de los primeros en pedir que se tomase de los países occidentales su ciencia y su técnica a fin de acabar con el atraso económico y político del país. Proponía el desarrollo de la industria minera y la apertura de fábricas capaces de producir armas como las que entonces poseían las potencias de Occidente, la construcción de grandes y rápidos buques de guerra armados con artillería moderna, etc.

Las ideas de Lin Tse-Siui eran de un carácter reformista; quería llevar a cabo radicales transformaciones económicas sin tocar la estructura

[14] La idea principal que inspira los comentarios de Hunian Hao es que la humanidad no permanece estacionada, sino que avanza en desarrollo progresivo, a lo largo del cual recorre tres fases o "eras": la "era del caos", la "era del devenir" y la "era de la tranquilidad universal".

del régimen feudal, por lo que sus propósitos estaban condenados desde el principio mismo al fracaso.

Lin Tse-Siui escribió la conocida obra *Sichou chi* (Descripción de los cuatro continentes, 1840), en la que, por primera vez en China, se trata de presentar una descripción geográfica, histórica y política de los distintos países del mundo. Las concepciones de Lin Tse-Siui coincidían en muchos puntos con las de Hun Tsi-Chen y Vei Yuan.

Hun Tsi-Chen (1792-1841), sabio y poeta, nació en la provincia de Chentsián. Sus escritos filosóficos y político-sociales más importantes se hallan reunidos bajo el título común de *Tin-an ventsi.*

Hun Tsi-Chen anunció el hundimiento inevitable de la caduca dinastía de Tzin, cuyo régimen comparaba con el organismo atacado por una lacra incurable.

Como perteneciente a la "Escuela de los textos modernos", según la cual la vida social está sujeta a cambios, Hun Tsi-Chen pedía la reforma del régimen económico y político del país y condenaba a quienes, sin tomar en consideración la situación real, insistían en el mantenimiento del viejo orden de cosas.

En las concepciones de Hun Tsi-Chen había muchos elementos de carácter burgués. Condenaba enérgicamente el monopolio feudal de la tierra y pedía una justa distribución de la misma de acuerdo con la capacidad, fuerza y virtudes morales de los hombres.

"Si el agua y la tierra son distribuidas por igual —decía—, la vida de los hombres y mujeres quedará asegurada." [43]

Sin embargo, la visión que Hun Tsi-Chen tiene de la igualdad no va acompañada de la petición de que se ponga fin a las diferencias entre ricos y pobres. Deseaba, no más, que la desigualdad social no fuese demasiado grande, pues en caso contrario, según sus palabras, podía conducir al país al borde de la ruina.

Hun Tsi-Chen trató de dar una base filosófica a su teoría político-social. Según él, el carácter humano descansa sobre su innato interés privado *(si)*, que guarda correspondencia con el interés social *(hun)*. La satisfacción del interés privado lleva consigo la satisfacción del interés social. Tal criterio de Hun Tsi-Chen se aproxima por su carácter a las concepciones burguesas de la Ilustración.

Hun Tsi-Chen da una original solución al problema tradicional de la filosofía china acerca de los principios del bien y del mal en el hombre. El bien y el mal, consideraba, no se encuentran en la naturaleza del hombre; derivan del *si* y del *hun* y vienen determinados por ellos. De este modo, la solución del problema tradicional de la ética es algo que depende de las relaciones que imperan realmente en la sociedad.

El programa de las reformas antifeudales de Hun Tsi-Chen incluía asimismo la supresión del sistema de exámenes empleado por las clases dirigentes para seleccionar a los futuros funcionarios públicos, así como de la bárbara costumbre de vendar los pies de las mujeres y otros caducos hábitos.

Hun Tsi-Chen fue perseguido toda su vida por el gobierno manchú por

[43] Gun-Tsi-Chen, *De la igualdad.* En la recopilación *Documentos sobre la historia de la ideología de China en la Edad Moderna.* Pekín, 1957, pág. 5 (en chino).

sus atrevidas ideas, que reflejaban las necesidades del desarrollo capitalista en China.

Uno de los más eminentes pensadores chinos de mediados del siglo XIX es *Vei Yuan* (1794-1857), oriundo de la provincia de Hunan; era hijo de un funcionario y durante largo tiempo desempeñó diversos cargos en la Administración pública. Vei Yuan pertenecía a la "Escuela de los textos modernos", como discípulo que era de Chuan Tsun-Yui y Liu Fin-Lu. En el análisis de los textos clásicos se guiaba por el deseo de ponerlos al servicio de las necesidades de su época.

Sus trabajos críticos más conocidos se refieren a las viejas obras *Shi hu vei* (El Libro de las Canciones) y *Shu hu vei* (El Libro de las Tradiciones Históricas).

Vei Yuan era también un gran especialista en historia militar y geografía. Su voluminoso trabajo *Shen u tsi* (Apuntes sobre las batallas, historia militar de China desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XIX) ha sido reeditado en diversas ocasiones. Otra extensa obra suya, *Haigo tuchi* (Descripción geográfica de los países de ultramar), escrita en colaboración con Lin Tse-Siui, contenía un programa de reformas; traducida al japonés, ejerció señalada influencia sobre los dirigentes del movimiento reformista nipón.

Las ideas filosóficas de Vei Yuan contienen muy vigorosas tendencias materialista. Así, por ejemplo, rebate la concepción de los conocimientos innatos del hombre y afirma que el saber *(chi)* proviene de la acción *(sin)*. "Trata de obtener conocimientos —escribía—. En cuanto comiences a obrar, encontrarás dificultades. ¿Cómo es posible obtener conocimientos sin acción?" [46] Vei Yuan señala también la ventaja de la práctica emanada de la vida frente a los libros cuando se trata de obtener conocimientos verdaderos.

En sus obras encontramos algunos pensamientos dialécticos. "En el universo —decía— no hay cosas independientes. Todas dependen unas de otras. Entre las cosas interdependientes, una debe ser principal y otra auxiliar." [47]

Para confirmar esta concatenación dialéctica de las cosas, Vei Yuan expone ejemplos de la sociedad feudal de su tiempo: el monarca y los súbditos, el padre y los hijos, el esposo y la esposa, etc. Estas parejas, formadas por elementos opuestos, se encuentran, según Vei Yuan, en recíproca relación y dependencia. Sometido como estaba, sin embargo, a la influencia de las tradicionales concepciones del feudalismo, nuestro autor estimaba que el monarca, el padre y el esposo eran el factor principal de la contradicción, mientras que el súbdito, el hijo y la esposa representaban el elemento auxiliar o subordinado.

Partidario de la idea del desarrollo, Vei Yuan creía que tras el mal se oculta el bien y que el beneficio lleva aparejado el mal; "la decadencia y el crecimiento se tocan; el bien y el mal tienen una raíz común." [48] En la Antigüedad, escribe, en el cielo había muchas estrellas que ahora han desaparecido; y muchas de las que ahora hay, no las había entonces. Tam-

[46] Vei Yuan, *Obras* ("Huveitan neitsi"), parte II.
[47] Ibídem.
[48] Ibídem.

bién han cambiado muchos de los ríos de la tierra. "Las altas orillas se han convertido en desfiladeros, y los profundos desfiladeros en colinas" [49], por lo que tampoco la tierra es la misma que en la Antigüedad. Muchos animales y plantas que antes no existían, viven y crecen ahora, y viceversa. Los animales y plantas de otros tiempos y de la actualidad no son iguales.

Los elementos de materialismo y de dialéctica, que Vei Yuan toma de las mejores tradiciones de la filosofía china, constituyen el lado progresivo de su sistema. Mas también encontramos en él afirmaciones idealistas y metafísicas. Vei Yuan sostenía la existencia del "*tao* inmutable", que representa la esencia de todas las cosas. Los principales atributos del *tao* eran para él la constancia y el reposo.

En las concepciones científicas de Vei Yuan (y también de Hun Tsi-Chen) se advierte un vigoroso influjo del misticismo budista. Era esto una manifestación de la inconsecuencia, de la limitación feudal clasista de su sistema. También adolecen del mismo vicio sus ideas político-sociales: ceñíase a pedir reformas parciales del régimen, sin tocar para nada las bases del sistema feudal de la dinastía manchú.

Mas con toda su limitación, las concepciones de Vei Yuan acerca de la sociedad eran progresistas para su tiempo y expresaban los intereses de la evolución de China por la vía capitalista. Vei Yuan estimaba que la historia cambia sin cesar y que la sociedad se desarrolla en sentido favorable para los hombres. Una tarea urgente era para él "estudiar profundamente el estado de cosas entre los extranjeros". Había que estudiar la técnica de las potencias de Occidente para, de este modo, oponerse a su política de conquista. Aprender la nueva técnica de las potencias occidentales significaba para Vei Yuan que China levantase fábricas, astilleros y arsenales, que fomentase su propia industria, es decir, según sus palabras, que "pudiese construir todo cuanto es útil al pueblo".

Levantando en primer término una industria de guerra, China podría defenderse de los conquistadores extranjeros y convertirse en una potencia independiente.

Vei Yuan condenaba el conservadurismo del gobierno feudal y de los venales funcionarios. Otra de las causas del atraso de China la veía en el petrificado sistema de enseñanza; por eso pedía la supresión del sistema *bagu* y la implantación del estudio del derecho, de la historia y de otras materias útiles.

Las ideas de Lin Tse-Siui, Hun Tsi-Chen, Vei Yuan y otros pensadores chinos de la primera mitad del siglo XIX significaban la protesta de los mejores elementos de China contra el atraso feudal del país, así como contra los deseos de las naciones capitalistas europeas de convertirlo en colonia.

Sus progresivas ideas contribuyeron altamente a modelar las concepciones de los reformadores del grupo de Kan Yu-Vei.[50] Ahora bien, ellos mismos no llegaron a romper los estrechos vínculos que les unían con las clases gobernantes de la China feudal, a las cuales pertenecían. Y aunque

[49] Vei Yuan, *Obras* ("Huveitan neitsi"), parte II.

[50] Kan Yu-Vei: ideólogo y dirigente del movimiento reformador en China a fines del siglo XIX. De él se tratará en el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

objetivamente trataban de mejorar el estado de cosas del país y salvarlo de la ruina, sus deseos eran utópicos. La realización de sus planes había de apoyarse en el poder del emperador; manifestábanse contra los métodos "plebeyos" que pudieran modificar la situación y eran adversarios de la revolución popular.

Muy otra era la reacción de las clases trabajadoras de China —campesinos y obreros— ante el atraso feudal del país y las tentativas de las potencias extranjeras de convertirlo en una colonia. Su protesta contra el yugo feudal y colonial se tradujo en una potente insurrección popular que llevó a la formación del Estado de Taiping en un vasto territorio del país, en los audaces intentos de transformar por vía revolucionaria los soportes de la vida social en todos los órdenes.

La gran revolución campesina de Taiping mostró el método "plebeyo" de que la sociedad china disponía para salir de la crisis. Las aspiraciones del agricultor a la libertad, a la igualdad y a un vida acomodada tomaron cuerpo en las utópicas ideas del Estado de Taiping.

El dirigente e ideólogo más destacado del movimiento revolucionario de los taipines y jefe del Estado de Taiping fue *Hun Siu-Tsiuan* (1814-1864), al que Mao Tse-Tung califica como uno de los que trataron de encontrar la verdad en Occidente antes de que naciera el Partido Comunista de China." [51]

Hun Siu-Tsiuan era hijo de campesinos. Dotado de una capacidad extraordinaria, estudió a fondo los clásicos chinos y en un principio ejerció privadamente de maestro en su aldea natal. Varias veces acudió a Cantón para examinarse, a fin de conseguir un título, pero sin lograr sus propósitos. Un hombre pobre y desconocido, como era él, tenía cerradas las puertas del mundo de la ciencia oficial.

Durante uno de sus viajes cayó en sus manos casualmente un libro de propaganda del cristianismo. Algunos elementos de esta doctrina (por ejemplo, la idea de igualdad) se acomodaban a los puntos de Hun Siu-Tsiuan y respondían al sentir de las grandes masas del pueblo. Además, la predicación del cristianismo era en China una envoltura apropiada para combatir legalmente el régimen absolutista feudal y su base ideológica, el neoconfucianismo.

Hacia 1840, influido por las acciones campesinas del sur del país, Hun Siu-Tsiuan comienza a perfilar su doctrina. En 1845 y 1846 lanza sus tres famosos llamamientos: *La salvación del mundo, El despertar del mundo* y *El conocimiento del mundo.*

La idea de la igualdad preside estos tres documentos. En el himno *La salvación del mundo* se plantea el problema de la igualdad política. Remitiéndose al "Dios justo" de los cristianos, Hun Siu-Tsiuan dice:

"Padre celestial, Señor Supremo nuestro, uno para todos los hombres... ¿Por qué los monarcas y los príncipes han establecido la autocracia?" [52]

[51] Mao Tse-Tung, *Sobre la dictadura de la democracia popular.* Moscú, 1949, página 4.

[52] Hun Siu-Tsiuan, *Himno de la vía verdadera para la salvación del mundo.* En *Documentos sobre la historia de la ideología de China en la Edad Moderna,* página 75.

Y también: "En el mundo todos los hombres son hermanos... El Señor Supremo los considera a todos como hijos suyos." [53]

Era un atrevido ataque contra la ideología y la moral tradicionales del feudalismo. El título de "Hijo del Cielo" era privativo, según sabemos, del emperador. Pero Hun Siu-Tsiuan y sus adeptos llaman a todos "hijos del Cielo" y el tratamiento que entre sí emplean es el de hermano.

El segundo llamamiento de Hun Siu-Tsiuan, *El despertar del cielo*, sostiene la idea de la igualdad económica. En el Universo, dice, todos los hombres son hermanos y todas las mujeres son hermanas; "¿cómo pueden existir, pues, para ellos límites en su mundo particular; cómo puede surgir en ellos la idea de apropiarse de lo que pertenece a otro?" [54]

Quien va en pos de la ganancia, dice Hun Siu-Tsiuan, no sigue el "verdadero camino del Señor Supremo".

Hun Siu-Tsiuan soñaba con la creación del "mundo de la gran igualdad".[55] Mas para esto, para que China se convirtiese en una familia y todos gozasen de la "gran igualdad", era necesario, según él, expulsar y destruir a los ricos y a los propietarios privados.

Quiere decirse que Hun Siu-Tsiuan pedía, en vez del "mundo pecador, del mundo del robo y del homicidio", crear un mundo nuevo, el "mundo de la fidelidad y la verdad", o lo que es lo mismo, una sociedad sin ricos ni pobres.

El "mundo de la fidelidad y la verdad" únicamente podía ser erigido derribando por la fuerza de las armas el régimen viejo y creando otro nuevo.

El programa de igualdad política y económica propuesto por Hun Siu-Tsiuan respondía a las reivindicaciones de las grandes masas del pueblo, y singularmente de los campesinos. La envoltura religiosa de tal programa encerraba un contenido democrático.

En su tercer llamamiento, *El conocimiento del mundo*, Hun Siu-Tsiuan señala la meta y el objeto de la lucha armada.

"El diablo Yanlo [56] —decía— es el monstruo, la sierpe que todos nosotros, hermanos y hermanas del Universo, hemos de destruir conjuntamente sin temor y sin demora." [57]

Yanlo era para Hun Siu-Tsiuan el símbolo del cruel régimen autocrático representado en China por el emperador manchú y su largo cortejo de explotadores: terratenientes, funcionarios, usureros, etc.

Hun Siu-Tsiuan considera que todos los hombres del mundo, pobres o ricos, son por igual hijos del "Señor Supremo".

[53] Hun Siu-Tsiuan, en *Documentos sobre la historia de la ideología de China en la Edad Moderna*, pág. 77.

[54] Hun Siu-Tsiuan, *Normas sobre el verdadero camino para el despertar del mundo*. En *Documentos sobre la historia de la ideología de China en la Edad Moderna*, pág. 81.

[55] En *El despertar del mundo*, Hun Siu-Tsiuan dice: "El universo es una familia y todos deben gozar en ella de la gran igualdad." "Gran igualdad" viene aquí expresada por el término "tai-pin", de donde procede el nombre del Estado de Taiping y de los taipines.

[56] *Yanlo*, en la mitología china, es el Señor del infierno .

[57] Hun Siu-Tsiuan, *Normas sobre el verdadero camino para el conocimiento del mundo*. En *Documentos sobre la historia de la ideología de China en la Edad Moderna*, pág. 83.

En el programa de Hun Siu-Tsiuan, los elementos del cristianismo se combinan con el viejo ideal chino del *datun* (la gran igualdad), es decir, con la noción de un utópico régimen social en el que todos los hombres viven hermanados en una sola familia, donde no hay opresión alguna y todos se sienten iguales, felices y sin carecer de nada.

Los llamamientos de Hun Siu-Tsiuan, a pesar de su envoltura religiosa, infundían en las masas populares decisión para combatir en defensa de sus derechos.

El programa expuesto en dichos documentos sirvió de base teórica cuando llegó el momento de preparar la revolución de Taiping.

En 1847, Hun Siu-Tsiuan y su compañero Fin Yun-Shan crearon en el sur de China una organización revolucionaria a la que dieron el nombre de *Baishandihui* (Sociedad de la Adoración del Señor Supremo). Los diez mandamientos que constituían sus estatutos determinaban las normas éticas a las que los miembros habían de sujetar su conducta. Se basaban en los llamamientos de Hun Siu-Tsiuan.

Apoyándose en esta Sociedad, Hun Siu-Tsiuan y Fin Yun-Shan empezaron a preparar el levantamiento contra el "diablo". La lucha empezó en todos los sitios con la destrucción de los ídolos.

Entre 1848 y 1850 luchan con las armas en la mano contra los grupos puestos en pie de guerra por los terratenientes. A principios de 1851 los combates se generalizan hasta desembocar en una grandiosa insurrección campesina que se adueña de un enorme territorio del país.

Hablando de este acontecimiento, Marx subraya el carácter campesino y antifeudal de la revolución de Taiping y señala la influencia que sobre ella tuvo la guerra del opio, en la que el gobierno feudal chino había sufrido una grave derrota y como consecuencia de la cual las masas campesinas habían visto aumentar la carga que pesaba sobre sus hombros. "Cualesquiera que sean las causas sociales que originaron los levantamientos crónicos en China, que se prolongan ya desde hace cerca de diez años, y que ahora han dado lugar a una poderosa revolución —dice Marx acerca del levantamiento de Taiping en 1853—, y cualquiera que sea la forma religiosa, nacional o dinástica que hayan adquirido, la explosión, de por sí, había sido provocada por los cañones británicos, con ayuda de los cuales obligó Inglaterra a China a importar ese estupefaciente que se conoce con el nombre de opio." [58]

La insurrección de Taiping era por sus proporciones un acontecimiento inusitado en la historia de China. Casi la mitad del país llegó a abarcar el *Taipin tian-ho*, o "Estado Celeste de la Gran Igualdad", con su capital en Nanking.

En 1853 los taipines dieron a conocer su programa agrario (Código Agrícola de la Celeste Dinastía), en el que de la manera más completa toma cuerpo su ideología antifeudal en forma de ideas próximas al socialismo utópico campesino. El programa agrario de los taipines decía, por ejemplo: "La tierra es cultivada en común, los productos se distribuyen por igual, la ropa es usada por todos, el dinero en efectivo se invierte para

[58] C. Marx, *La revolución en China y en Europa*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. IX, pág. 311.

todos; la igualdad ha de observarse por doquier. Todos han de sentirse satisfechos y poseer un hogar."[59]

Este programa sirvió de base para la ley de reparto de la tierra por individuos, que venía a trastrocar el sistema de la gran propiedad agraria.

Los taipines implantaron su principio de nivelación de bienes y todas las riquezas de su Estado las declararon de propiedad común.[60] Las mercancías, a excepción de las destinadas al consumo individual, pasaban a ser propiedad del Estado. Según las leyes de Taiping, nadie —desde el jefe del Estado hasta el último soldado del ejército— podía adquirir bienes personalmente. La distribución de los víveres y de la ropa era función exclusiva del Estado. La atención de los enfermos, las bodas, los entierros, el sostenimiento de los asilos, etc., corría por cuenta del patrimonio común.

Además de las transformaciones económicas, los taipines realizaron profundas reformas políticas de carácter democrático. Por vez primera en la historia de China los cargos públicos eran cubiertos por elección y se implantó un sistema de autonomía en la administración local. Quedaron prohibidas muchas absurdas costumbres feudales (venta de niños, matrimonio como transacción comercial, etc.).

Las ideas del "socialismo campesino", con sus reivindicaciones de igualdad, tuvieron favorable acogida entre las grandes masas del agro, pues la confiscación de las tierras de los señores y la abolición del sistema de explotación feudal respondía a sus seculares anhelos. Al mismo tiempo, dichas ideas eran utópicas, pues trataban de acabar con la propiedad privada y de implantar el socialismo sobre la base de la pequeña producción mercantil y mediante la nivelación de bienes. Las ideas de los taipines, al ser aplicadas, únicamente podían conducir al desarrollo de las relaciones capitalistas en el país, lo cual, tal como China se encontraba entonces, significaba un progreso.

Otro de los dirigentes del Estado de Taiping fue *Hun Chen-Han* (1822-1864). Adhirióse a la revolución de Taiping en la última fase del movimiento, es decir, cuando dentro de él se habían puesto ya de relieve sus contradicciones fundamentales y se inclinaba ya hacia su ocaso. Hun Chen-Han se marcó el propósito de consolidar las conquistas revolucionarias de los taipines y de salvar a su Estado del peligro que sobre él se cernía.

En su trabajo *Nuevas meditaciones en ayuda del gobierno*, Hun Chen-Han pide que se adopte un nuevo rumbo en la política social y económica. Basándose en el ejemplo de Rusia y en la tendencia común que presenta el devenir del mundo, invita a estudiar el régimen, la ciencia y la técnica de los países capitalistas avanzados de Occidente. Era partidario del desarrollo del comercio con las naciones capitalistas y de que se permitiese a los extranjeros, respetando el principio de no intervención en los asuntos internos del país, la difusión en él de los conocimientos científicos y técnicos. El programa de Hun Chen-Han comprendía puntos como el fomento de la industria, el comercio y la agricultura, la construcción de

[59] *Taipin tian-ho*, t. I. En *Documentos sobre la historia moderna de China*. Shanghai, 1954, pág. 321 (en chino).

[60] El principio de nivelación económica tomó expresión en diversas formas: confiscación de las fincas de los terratenientes y su entrega a los campesinos, organización de la vida de los soldados y oficiales en comunas, confiscación de las empresas industriales privadas y creación con ellas de talleres públicos, etc.

un sistema moderno de transportes, la institución de bancos y correos, de periódicos y editoriales, etc.

Entre las medidas de tipo económico propuestas por Hun Chen-Han figuraban el estímulo a los inventores, el mantenimiento del beneficio individual y las inversiones de capital privado. Todo esto reflejaba las necesidades del desarrollo capitalista de China y ofrecía diferencias sustanciales con el socialismo campesino recogido en el programa económico de los taipines.

Partiendo de los intereses del progreso capitalista de China, Hun Chen-Han somete a dura crítica la ideología, la religión y la cultura feudales del país. La adoración que los campesinos prestaban a diversos espíritus, según él, no les pondría a salvo de las calamidades naturales, significando sólo un obstáculo para el desarrollo de la capacidad productiva del país. Esto le mueve a proponer que los recursos invertidos en el culto sean destinados al sostenimiento de hospitales, escuelas y otros establecimientos que pudieran reportar alguna utilidad al pueblo.

Hun Chen-Han continuó la elaboración de un calendario nuevo, iniciado anteriormente en el Estado de Taiping, en lugar del que había tenido vigencia hasta entonces, que con su inspiración feudal daba a los fenómenos de la naturaleza una interpretación religiosa y movía a la confusión y al error. Propuso que del viejo calendario fuesen eliminados todos los elementos de religión y superstición para sustituirlos con explicaciones científicas que contribuyesen a aumentar los conocimientos de los hombres y al desarrollo de la agricultura. También se manifiesta contra la teoría mística de la predestinación, muy extendida en aquel entonces, y somete a crítica las doctrinas religiosas del budismo, el taoísmo y el confucianismo, divorciadas por completo de la vida.

Hun Chen-Han expuso algunas ideas nuevas acerca de la literatura. El argot aristocrático-feudal, que el pueblo no entendía, y el estilo *bagu*, entonces imperantes, son para él manifestaciones caducas que es preciso suprimir.

Las ideas del desarrollo capitalista expuestas por Hun Chen-Han eran un paso adelante en el progreso del pensamiento político-social de China. Al proponer la renovación del país a imagen de los países capitalistas, se apoyaba en las conquistas revolucionarias de los taipines, y no en el régimen viejo y caduco de la monarquía manchú.

Estas opiniones de Hun Chen-Han se diferenciaban sustancialmente de la ideología que inspira el movimiento reformador burgués del período que sigue.

Así, pues, a fines del siglo XVIII y hasta mediados del XIX, en un ambiente de profunda crisis del feudalismo y de decadencia de la dinastía de los invasores manchúes, los pensadores progresistas de China continúan la obra iniciada anteriormente por Van Chuan-Shan, Huan Tsun-Si, Hu Tin-Lin y Tai Sen. En la lucha contra la ideología feudal imperante en los medios oficiales y contra su base teórica —el neoconfucianismo—, esos pensadores van despojando las ideas filosóficas y político-sociales de la envoltura del viejo confucianismo que hasta entonces las cubría y, al mismo tiempo, vinculan cada vez más sus sistemas a la lucha política contra el estancamiento feudal.

La guerra del opio de 1839 a 1842, que da comienzo a la conversión

de China en una semicolonia, agudiza extraordinariamente la lucha ideológica y política entre las distintas clases y grupos sociales. Punto culminante de esa lucha es el levantamiento de Taiping, de 1851 a 1864, de gran trascendencia para la vida política del país y para la evolución del pensamiento político-social y filosófico en el período subsiguiente.

3. Japón

En la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, el régimen feudal del Japón atraviesa por una honda crisis; en su entraña se gestan los elementos del capitalismo. Bajo la influencia de las relaciones monetario-comerciales, que progresan con gran rapidez, se va desintegrando el sistema de economía natural hasta entonces vigente. Aparece un nuevo grupo social de intermediarios comerciales (*kuramoto* en Osaka, *fudasasi* en Edo, etc.) que se dedican a la venta de los productos del campo —principalmente del arroz— por cuenta de príncipes y samurais. Los vasallos que administraban las haciendas de los señores feudales se aprovechan también de los servicios de esos intermediarios, a los que entregan la producción de las ramas auxiliares de la agricultura. En la aldea aparecen pequeños terratenientes y campesinos ricos que trabajan también para el mercado. Se observa una gran expansión de algunos centros comerciales del país (Nagasaki, Osaka, Edo). El capital comercial subordina a la industria artesanal, lo mismo a la de las grandes haciendas que a la de los talleres y a la doméstica campesina. Paralelamente al capital comercial se desarrolla la usura.

Con tan rápido crecimiento de las relaciones monetario-comerciales aumenta inconteniblemente la necesidad que los señores feudales experimentan de dinero en efectivo y se intensifica la explotación de los campesinos. El trabajo de éstos enriquecía a los intermediarios, mercaderes y usureros. Sometidos a unas insoportables condiciones de vida, los campesinos japoneses se levantan cientos de veces durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX.

Entre la nobleza feudal gobernante se opera un proceso de diferenciación; una buena parte de ella se convierte en deudora de los intermediarios comerciales y usureros. Algunos samurais han de dedicarse a un trabajo físico, aunque eso estaba entonces prohibido por la ley; otros marchan a la ciudad donde se convierten en médicos, hombres de ciencia, pintores, escritores, militares, etc. El Estado feudal unificado, aparecido a comienzos del siglo XVII bajo los Tokugawa, se había desintegrado de hecho doscientos años más tarde.

En este período de profunda crisis del régimen surge un movimiento antifeudal de los campesinos y artesanos, al que se incorporan algunos comerciantes y samurais arruinados. Por otra parte se agudizan las contradicciones y los choques entre las distintas capas de la sociedad feudal. Todas estas contradicciones sociales encuentran un reflejo en el campo de la ideología, en la pugna entre la ciencia y la mística, entre el pensamiento político progresivo y conservador, entre el materialismo y el idealismo.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII y a comienzos del XIX aparece en el Japón toda una serie de hombres de ciencia y filósofos cuyas con-

cepciones, de una manera o de otra, se oponen a la ideología oficial del idealismo neoconfucianista y de la mística budista. Asida Goritsu (1734-1799), Suguita Hemipaku (1733-1817), Takano Toyo (1804-1850) y otros hombres de ciencia estudiaron las realizaciones de los investigadores europeos, defendieron el sistema heliocéntrico del Universo y los nuevos métodos científicos en anatomía, química, física, etc.

Los pensadores progresistas de aquel tiempo cultivan las mejores tradiciones de la filosofía clásica china, que tuvo en el Japón un gran ascendiente. Por ejemplo, *Minagava Vakien* (1716-1804) trata de dar una interpretación materialista al famoso monumento de la filosofía antigua china *I tsin* (El libro de los cambios), despojándolo de los numerosos comentarios religiosos y místicos que lo deformaban. En su obra *Igaku kaibutsu* (La ciencia del *I tsin* sobre el descubrimiento de las cosas), Minagava contempla la naturaleza como un mundo de objetos con realidad objetiva. Ese mundo, afirma, es necesario y posible "descubrirlo", es decir, conocerlo y explicarlo. En *Meidziu rokuhen* (Seis capítulos sobre los nombres o categorías), obra que, según Minagava, deriva de las ideas del *Libro de los cambios* y se apoya en ellas, el filósofo defiende principios contrarios al idealismo neoconfucianista de Chu Si (1130-1200) y al idealismo subjetivo de la escuela *Oioneiga* de Wan Yan-Min (1472-1528). Esta última, según sabemos, mantenía la doctrina del "conocimiento innato" y de la "intuición del corazón" como único criterio para juzgar de las cosas y fuente del conocimiento y del pensamiento en general. Minagava dice que "las categorías de que tratan las cartas" son expresadas por sonidos, por palabras. Los sonidos o palabras son la "raíz de las categorías" Sin ellos no hay ni pensamientos ni la manifestación escrita de los mismos. "Los nombres —dice— nacen de los sonidos, los sonidos de las cosas, y las cosas, a su vez, nacen de la eterna naturaleza del movimiento del cielo y de la tierra (universo)." [61] Los sonidos, que expresan los numerosos nombres de las cosas y que salen de la boca, son una manifestación de la fuerza del movimiento de la materia. Por eso, hasta las mismas categorías éticas y ético-políticas de que tan solemnemente se habla en los textos de los "sabios", tienen un origen terreno y objetivo, y no sobrenatural y místico.

En su conjunto, a pesar de adolecer de cierto primitivismo, la doctrina de Minagava Vakien hizo mella en el idealista dogmatismo neoconfucianista y en el idealismo subjetivo de la escuela oiomeiga, que por aquel entonces gozaba de predicamento en el Japón.

Dentro de la segunda mitad del siglo XVIII nos encontramos con *Miura Bajen* (1723-1789), para quien la doctrina de Confucio era ya insuficiente tanto por lo que se refiere a las ciencias experimentales, de las que se sentía necesidad, como en relación con el pensamiento ético-político, que había de hacerse eco de los nuevos problemas relacionados con el incremento de las transacciones monetario-comerciales. Sus meditaciones acerca de las ventajas de la ciencia, representada entonces en el Japón por los holandeses, respondían a los intereses de la burguesía, clase incipiente que

[61] Cita tomada del libro de Ivahasi Nobunari, *Historia de las ideas estéticas del Japón*, t. II. Tokio, 1915, pág. 589 (en japonés).

oficialmente carecía de derechos según las leyes del régimen de los Tokugawa y que buscaba salida a su situación.

Educado en la literatura filosófica clásica china, Miura experimentaba en grado considerable la influencia del dualismo neoconfucianista representado por el famoso pensador chino Chu Si. Así nos lo prueban, por ejemplo, sus obras *Guengo* (Sobre lo inescrutable) y *Dzeigo* (Palabra profusa). Miura afirmaba que el cielo y la tierra (el universo) no tienen principio ni fin. El universo es el *itiguenki*, el "ki único", en el que de un modo dialéctico "se concatenan el espíritu y la materia". El mundo único existe y cambia gracias al constante choque recíproco, a la penetración mutua y a la determinación mutua de las dos fuerzas del movimiento, opuestas pero vinculadas entre sí: la positiva y la negativa, la activa y la receptora. En este mundo único "se contraponen dos mundos: el de la materia y el del espíritu". Las cosas y las formas son el mundo de la materia; las propiedades y cualidades, el "principio ideal" *(ri)*, forman el mundo del espíritu. En las cosas y formas está presente el espíritu, el principio ideal objetivo; pero al mismo tiempo, en el espíritu, en el "principio ideal" objetivo, siempre y obligatoriamente se halla la materia. Al igual que los hilos longitudinales y transversales forman al entrelazarse los coloridos dibujos del brocado, la materia, con sus propiedades y cualidades realmente existentes, y el "principio ideal" se combinan y forman el mundo único, que es a la vez un mundo doble, contradictorio y mutable. En la naturaleza y en la vida social, por doquier, advertimos únicamente los *dziori*, las "ramas de las leyes" o "derivados de las leyes", es decir, los fenómenos. En cambio, la razón humana no puede alcanzar la divina fuerza motriz "extremadamente maravillosa" que es la base del universo.

Las meditaciones ético-políticas de Miura vienen a pedir lo mismo que el "gran deber y división por nombres" de Confucio, lo cual significaba legitimar la eterna desigualdad social de los hombres dentro de la sociedad feudal. La única diferencia consistía en que Miura se apoyaba en la inevitable combinación de lo material y lo espiritual en cada individuo, que "determina, según esto, su puesto en la sociedad". Las concepciones filosóficas y político-sociales de Miura reflejaban en cierto modo la debilidad de la burguesía japonesa de aquel entonces y la tendencia de ésta a buscar la conciliación con el feudalismo.

Por lo que se refiere a la crítica de la ideología feudal imperante, hemos de anotar la labor de *Yamagata Banto* (1761-1801), filósofo, astrónomo, geógrafo y economista, quien en sus investigaciones deja bastante atrás a Miura. Durante los diecinueve años que vivió en la gran ciudad comercial e industrial de Osaka trabajó en su obra enciclopédica *Yume no siro* (Un castillo visto en sueños).

El interesante tratado en dos partes *Muki* (No hay espíritus), incluido en *Yume no siro*, es una prueba fehaciente del carácter materialista de las concepciones de Yamagata. En él se muestra partidario de la ciencia europea y censura a los confucianistas, budistas y sintoístas que no conozcan los fundamentos del mundo de las cosas, que no sepan nada de los cambios y conmociones que se producen en la naturaleza ni de los acontecimientos que ocurren en otros países; todo esto despertaba en ellos un sentimiento de miedo. Censúrales también que se entreguen a vacías consideraciones acerca de las categorías éticas confucianistas y, con ese espíritu escolástico,

traten de determinar la esencia, el significado y la relación de las cosas en el universo. Yamagata no deja en la naturaleza lugar para los dioses, los espíritus y las fuerzas sobrenaturales. Es uno de los primeros que en el Japón sostiene ideas ateas.

Yamagata combate el budismo. Este se dividía en gran número de sectas, con sus respectivas ramificaciones, por lo que el pensador dice, refiriéndose a ellas: "Todos sus dogmas son un absurdo entre absurdos, vacío entre vacíos, un sueño entre sueños." [62] Hace "la crítica lógica más profunda y detallada del budismo partiendo principalmente de un punto de vista teórico." [63]

El filósofo se opone violentamente a la vuelta al viejo sintoísmo que propugnaban los representantes de la "Escuela de la ciencia nacional". Su crítica es particularmente dura cuando se refiere a Motoori Norinaga, uno de los prohombres de esa escuela, y a sus adeptos.

Estos últimos construían anticientíficas teorías cosmogónicas según su interpretación del *Kodziki*, colección de mitos y leyendas aparecida el año 712 que había sido elevada a la categoría de libro canónico del sintoísmo. Yamagata arremete violentamente contra estas "teorías nacionales del universo divino". "Es de lamentar —escribe— que ahora aparezcan semejantes hipótesis. Hay que decir que tales opiniones son propias de ignorantes, miserables y estúpidos." [64] También habla de "las absurdas consideraciones y estupideces de los teólogos sintoístas".[65] Del idealista Yamadzaki Anasai (1618-1682), que trataba de unir el sintoísmo y el confucianismo y que posteriormente ha sido exaltado por los ideólogos del imperialismo nipón como maestro de las modernas doctrinas nacionalistas, Yamagata dice lo mismo: "También es digno de lástima con su vuelta a las estupideces en el estudio del sintoísmo." [66] No todas las obras de orientación atea pudieron ver la luz en vida del filósofo. Yamagata Banto era un pensador que en este terreno llegó a atrevidas conclusiones.

El materialismo se ve impulsado posteriormente en el Japón por *Kamada Riukiu* (1754-1821). Al refutar en su tratado el idealismo neoconfucianista, dice: "Me preguntan qué es el universo. Respondo: el universo es la materia única, *ki*. El cielo es el gran vacío, y todo lo que está separado de la tierra es cielo. El universo, como gran vacío, es de esencia corpórea, si bien el hombre que se encuentra en ese gran vacío no lo ve, de la misma manera que el pez no ve el agua." [67] La materia *(ki)* y los objetos que ella engendra tienen como propiedad la extensión y existen en el tiempo.

Son interesantes los razonamientos de Kamada acerca de los conocimientos humanos. "Me preguntan que de dónde provienen los conocimientos del hombre. Respondo: En el universo, las fuerzas del movimiento y el reposo chocan unas con otras, se penetran mutuamente y engendran el

[62] Revista *Yuibutsuron Kenkiu* (Estudio del materialismo). Tokio, marzo de 1937, núm. 53, pág. 80 (en japonés).
[63] Nagata Hirosi, *Historia del materialismo japonés*. Nagata Hirosi, *Obras escogidas*, t. V. Tokio, 1949, pág. 42 (en japonés).
[64] Nagata Hirosi, *Obras escogidas*, t. V, pág. 43.
[65] Ibídem, pág. 44.
[66] Ibídem.
[67] Kamada Riukiu, *El secreto de la filosofía*. En *Obras de filosofía japonesa*, tomo IX, Tokio, 1936, § 16 (en japonés).

cuerpo humano, que es algo asombroso. El percibe esas fuerzas al entrar en contacto con el calor y el frío, como resultado de la excitación exterior. Eso es el conocimiento corpóreo." [68]

Kamada enumera los órganos de los sentidos, gracias a los cuales, como resultado de la excitación exterior, nacen las sensaciones. Estas, insiste, aparecen gracias a la existencia del mundo objetivo de las cosas y dependen en un todo de él, y no al contrario. Afirma también que los propios órganos de los sentidos deben su existencia al mundo objetivo de las cosas, que es independiente de nuestra conciencia. Dichos órganos aparecieron gracias a la "naturalidad". Kamada escribe: "En cuanto al elemento consciente *ri* de las seis bases, la lengua conoce gracias a la existencia de numerosos gustos, el oído conoce gracias a la existencia de numerosos sonidos, la nariz conoce gracias a la existencia de numerosos olores, el ojo conoce gracias a la existencia de numerosos colores, el cuerpo (la epidermis) conoce gracias a la existencia de numerosos contactos, y el pensamiento obra gracias a la existencia de numerosas leyes y formas *(ri)*." [69] Kamada habla también del "séptimo sentido", que interpreta como "distinción de la realidad gracias al sentido de disposición, de lo agradable y de lo desagradable". Esto podría explicarse tomando el ejemplo del gusano más simple y del hombre, que buscan por igual las condiciones más adecuadas y agradables de existencia en el medio en que se encuentran. El "séptimo sentido" de Kamada es, en esencia, el instinto, que poseen tanto el hombre como los animales.

Refutando el misticismo budista y los dogmas de los idealistas subjetivos acerca de los "conocimientos innatos", de la inmortalidad del alma, etcétera, Kamada escribe: "Me preguntan: En el fondo de la conciencia, de la razón, hay una luz eterna. ¿De dónde provienen enfermedades como la obnubilación de la razón, la demencia senil y la locura? Respondo: Aunque la razón y la conciencia son *ri*, su acción se halla concentrada en los seis órganos de los sentidos y de ellos procede. Por eso, si el órgano de la vista queda destruido, es imposible ver los objetos. Si queda destruido el órgano del olfato, la nariz, se hace imposible saber qué son los olores. Si queda destruido el órgano del gusto, la lengua, se hace imposible la percepción de los gustos. Si es destruido el órgano del oído, se hace imposible escuchar los sonidos. Si el cuerpo se paraliza y anquilosa, no puede reaccionar a las excitaciones (dolor, desazón).

"Por lo tanto, en virtud de la anormalidad del organismo, y también del descenso y dispersión de la conciencia, la acción del cuerpo, asombrosamente sutil, a la que va unida la posibilidad de sentir y de conocer, se hace arbitraria, floja e incorrecta. Por esta causa aparecen las deformaciones y obnubilaciones y surgen enfermedades como la locura y la demencia senil. Se trata de la fuerza de la naturalidad." [70]

Cuando Kamada se manifiesta contra el espíritu eterno e indestructible de que hablaban los budistas, neoconfucianistas e idealistas subjetivos, defiende su tesis fundamental de que el mundo, que existe objetivamente y

[68] Kamada Riukiu, *El secreto de la filosofía*. En *Obras de filosofía japonesa*, tomo IX, §§ 17 y 18.
[69] Ibídem.
[70] Ibídem, § 18.

con independencia del conocimiento, es eterno, mientras que la conciencia perece y se extingue al morir el hombre.

Kamada Riukiu coloca a Buda junto a Confucio y a Men-tse e ironiza amargamente a cuenta de ellos, señalando que durante muchos siglos han venido gozando de injusta fama. El cielo y la tierra, dice, la naturaleza toda tienen una longevidad inagotable; si comparamos con ella la vida del hombre, ésta resultará idéntica al tiempo necesario para dar un cachete, para que brille el relámpago o para sacar una chispa de la piedra. Mas entre los hombres hay quienes, de una manera u otra, han llegado a emperadores y disponen de las riquezas de su país, y otros como Confucio, Men-tse y Buda. Y aunque sus nombres perduran a lo largo de muchos siglos, la ventaja que de ello se deriva es nula. En la doctrina budista, según se expresa Kamada, esto se llama vacuidad, es una pompa de jabón. Estas palabras fueron recibidas por los reaccionarios como un sacrilegio que atentaba contra la religión en general, como expresión de los atrevidos y originales pensamientos de este librepensador y ateo.

Las doctrinas de Minagava, Miura, Kamada y otros pensadores asestaron serios golpes al idealismo neoconfucianista, al budismo y demás concepciones místicas, y contribuyeron al desarrollo del pensamiento filosófico y político-social en el Japón.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, contra la orientación materialista y progresiva despliega una activa lucha la llamada *kokugakuja* (Escuela de la ciencia nacional), a la que la reacción nipona exaltó siempre como "auténtica filosofía del espíritu japonés", "filosofía de la conciencia japonesa", etc. Cabezas visibles de esta escuela son *Motoori Norinaga* (1730-1801) y *Hirata Atsutane* (1776-1843).

La escuela *kokugakuja*, que aparece en el proceso de desintegración del régimen feudal, se ocupaba principalmente del análisis crítico de la ideología imperante en aquel entonces. Mas en su crítica de las concepciones caducas del confucianismo, el budismo y el taoísmo, rechazaba también todo cuanto de valioso tenía la filosofía china y la cultura china en general, que tanto había influido sobre la filosofía, la literatura y el arte del Japón, sobre toda la vida espiritual del país, a lo largo de muchas centurias.

Para Motoori los libros chinos son un "elixir embriagador", una "flor venenosa", etc. Combate, por ejemplo, a Lao-Tse y a Chuan-Tsi y considera un devorador incendio el "camino de los sabios confucianistas".[71] También hace frente al budismo y a la afición a la "ciencia europea".[72] Motoori exhorta a los japoneses a acudir "a su propia alma, a la vieja religión del sintoísmo, que era una amalgama del culto a los espíritus de los antepasados de la casa imperial, de animismo y de hechicería, y pide que en los "milagros" o fenómenos "asombrosos" de la naturaleza viva y muerta se vea la fuerza de las deidades sintoístas como *Kamuragui-no-mikoto*, que dispuso el "comienzo del cielo y de la tierra".[73]

Esto mismo pide también Hirata Atsutane, quien censura violentamente a los japoneses que se entregan al estudio de doctrinas de otros países.

[71] Motoori Norinaga, *La flor venenosa.* En *Obras de historia del pensamiento universal.* t. LIV. Tokio, 1927, pág. 35 (en japonés).

[72] Ibidem, pág. 110.

[73] Ibidem, pág. 42.

"Afírmase —escribe Atsutane— que esto se hace para elegir de la ciencia de los países extranjeros aquello que es bueno y que puede servir a nuestro país. En realidad no se hace distinción entre la ciencia nacional y las doctrinas de los sabios chinos, hindúes y holandeses." [74]

La escuela *kokugakuja* es una de las corrientes que más entorpecieron el avance del pensamiento social y de la cultura del Japón en el período de crisis del feudalismo.

Algunas publicaciones burguesas del Japón atribuyen la paternidad de esa escuela al famoso filósofo *Osio Tisuai* (Heihatiro, 1794-1837), jefe de la insurrección armada de los pobres hambrientos de Osaka y que pereció en el fuego a la vez que su hijo.

Osio se oponía a la filosofía oficial del neoconfucianismo de Chu Sian, que se hallaba muy influido por el idealismo subjetivo *oiomeiga,* escuela japonesa de los adeptos del filósofo chino Wan Yan-Min, que predicaba el dogma del *lianchi* o de los "conocimientos innatos" como medida de todas las cosas.

La doctrina *oiomeiga* no gozaba en el Japón del apoyo del régimen de los Tokugawa. Si la doctrina oficial de Chu Sian había degenerado hasta transformarse en un apéndice de la política policiaca, la escuela *oiomeiga* no recibía estímulo alguno, pues al modificarse habíase convertido en su contrario, en un llamamiento a la acción contra el orden de cosas tradicional. Una de esas modificaciones era la doctrina de Osio Tiusai.

Osio afirmaba que el "conocimiento innato" reside en el corazón. Este, a su vez, es expresión del alma del "gran vacío" como sustancia universal. En la vida social, por cuanto ésta tiene vida real y se desarrolla, el "gran vacío" no puede por menos de manifestarse como "humanismo, deber y justicia". Como el "conocimiento innato" significa el contenido y el sentido de las acciones, de los actos de los hombres respecto de sus semejantes y del medio en que viven, él, Osio, no puede obrar contra la sustancia universal, contra el "gran vacío" representado en su corazón. De ahí que esté obligado a actuar en el sentido de contribuir a la liberación de los semejantes que sufren bajo la violencia de los señores feudales, estos animales a quienes su hartura les impide comprender cuáles son los intereses del pueblo y del Estado. Osio estimaba que cualquier individuo, quienquiera que sea, merece ser fulminado si atenta contra las libertades elementales de los hombres honestos y les obliga a sufrir. La sociedad ha de ser depurada de semejantes enemigos. "Para justificar sus acciones arguye que había asimilado la corriente china del pensamiento que se refiere a la depuración de los enemigos." [75]

Osio. uno de los primeros japoneses ilustrados, tenía motivos para ver en las ideas de los antiguos filósofos chinos la fuente de sus concepciones ético-políticas y, a juzgar por todo, estaba al tanto de las ideas avanzadas y revolucionarias de los pensadores europeos.

Los avances de la filosofía y del pensamiento político-social del Japón desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX —avances que giran en

[74] Hirata Atsutane, *Preguntas y respuestas de introducción a la ciencia.* En *Obras de historia del pensamiento universal.* t. LIV, pág. 130-131.

[75] Natsuyama Sigueki, *La doctrina de la penetración en el corazón propio;* el confucianismo, ciencia nacional. En *Yuibutsuron kenkiu* (Estudio del materialismo), núm. 45, julio de 1936, pág. 41.

torno a la lucha entre el materialismo y el idealismo, entre las concepciones conservadoras de la nobleza feudal y las ideas de la Ilustración— constituyen la preparación ideológica de la "revolución Meidzi".

En 1868, bajo los embates de esta revolución, cae la dictadura feudal militar de la monarquía absolutista de los Tokugawa. V. I. Lenin señala en sus obras que la revolución consistió en un golpe de Estado y en las transformaciones que le siguieron, las cuales venían a destruir las barreras que el régimen feudal había levantado al desarrollo del capitalismo. "1868-1871: Japón (Revolución y transformaciones)." [76] Así es como Lenin define este período de la historia japonesa.

Desde los primeros días que siguen a la "revolución Meidzei", que resultó inconsecuente y no fue llevada hasta el fin, se establece un estrecho bloque entre la burguesía y los terratenientes feudales. A la burguesía japonesa de ese tiempo se pueden aplicar perfectamente las palabras que Engels dedica a la burguesía inglesa, con su "limitación y fatuidad insulares, salpimentadas por la astucia para los negocios";[77] lo mismo que la burguesía inglesa, dejó en manos de la vieja aristocracia los "trofeos de la victoria". A su vez, la aristocracia nipona, al igual que la inglesa, "sabía demasiado bien que su propia prosperidad económica se hallaba inseparablemente unida a la de la burguesía industrial y comercial".[78]

Después de la "revolución Meidzei", a partir de 1870, comienza una nueva etapa del pensamiento filosófico y político-social del Japón, que refleja el carácter específico del desarrollo del capitalismo en el país y el complejo proceso de la pugna ideológica en este período.

*

La marcha de la filosofía y la sociología en la India, China y el Japón desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX confirma una vez más que el pensamiento de los pueblos orientales, a pesar de todos sus rasgos específicos, sigue las mismas leyes generales por las que se desarrolla el pensamiento humano en su conjunto, y concretamente la filosofía y la sociología del Occidente europeo. El materialismo en este tiempo continúa sirviendo de instrumento ideológico de las fuerzas progresivas de la sociedad en su lucha contra el podrido régimen feudal y los invasores extranjeros. La filosofía idealista dominante, que viene en apoyo de la religión y de la mística, es de ordinario, en la mayoría de sus tendencias oficiales, un sostén del feudalismo. Sin embargo, dentro del campo idealista surgen corrientes que se oponen a los dogmas feudales-religiosos; esto reflejaba, en el campo de las ideas, la diferenciación de clases que se producía en el seno de la sociedad feudal. Las corrientes heréticas en religión y las tendencias materialistas dentro de las propias doctrinas idealistas contribuyen a quebrantar los soportes ideológicos del feudalismo.

La pugna ideológica rebasa con mucho en la India, China y el Japón, lo mismo que en los países europeos, el marco de la religión y la teología.

[76] V. I. Lenin, *Ensayo de resumen de los principales datos de la historia universal después de 1870.* En *Recopilación leninista,* XXIX, pág. 289.

[77] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. esp., t. II. Moscú, 1955, pág. 102.

[78] Ibídem, pág. 97.

Los pensadores avanzados de Oriente no se circunscriben a los problemas ético-religiosos, estudian complejas cuestiones en el campo de la ontología, la gnoseología y la sociología y aportan su valiosa contribución a la historia del pensamiento filosófico universal.

Una de las características más importantes de la filosofía y la sociología de este período es que la pugna de las dos líneas —materialismo e idealismo— dentro de los países asiáticos comienza a fundirse con la que se mantiene en escala internacional, con la lucha de corrientes progresivas y reaccionarias que se desarrolla en Europa. Las ideologías feudales reaccionarias de los países de Oriente estrechan sus vínculos con la ideología y la política de los colonizadores europeos. Los pensadores progresivos de Asia Oriental ahondan en las gloriosas tradiciones y en el legado de sus pueblos y, al mismo tiempo, buscan en Occidente aquellas ideas filosóficas y políticas que pudieran ayudar a la transformación del régimen social, de la estructura política y de la vida espiritual de sus países. A partir de entonces, las fuerzas avanzadas de los pueblos de Oriente, en lucha contra el estancamiento feudal de la sociedad y contra la política de colonización de las potencias capitalistas europeas, amplían sus vínculos con las fuerzas sociales avanzadas de Europa, lo mismo en lo que se refiere a la vida económica y política que a las ideas y a la cultura. Veníase abajo la "muralla china" que separaba el Asia Oriental de la cultura europea.

CONCLUSION

La historia de la filosofía de fines del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX nos muestra, lo mismo que la del período precedente, que *la evolución de las concepciones filosóficas, la sucesión de doctrinas, la pugna de las orientaciones filosóficas fundamentales —el materialismo y el idealismo— y también la pugna de la dialéctica y la metafísica es un fenómeno sujeto a leyes y condicionado en última instancia por el desarrollo y el cambio de la base económica de la sociedad.*

En el proceso de desarrollo histórico del pensamiento filosófico, también en el período que nos ocupa, se enfrentan el materialismo y el idealismo, unas formas del materialismo y del idealismo se ven sustituidas por otras al cambiar el contenido de las doctrinas filosóficas, son elaborados los métodos del pensamiento filosófico —la dialéctica y la metafísica. que no cesan en su pugna— y sigue el avance del conocimiento filosófico, que va superando las contradicciones que surgen en su camino.

En el curso del avance de la sociedad en un clima de lucha de clases y a consecuencia del progreso de las ciencias naturales, el materialismo filosófico se desarrolla y la dialéctica cobra forma en pugna con la metafísica. Como resultado de la agudización de la lucha de clases, el idealismo filosófico experimenta también modificaciones; a pesar de los elementos racionales (como la dialéctica) contenidos en algunas de las doctrinas idealistas, la filosofía idealista entra cada vez más en contradicción con las conquistas de la ciencia y con las necesidades del desenvolvimiento social.

El tiempo que va desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX es un período de grandes avances en el campo de la filosofía; amplíase extraordinariamente el horizonte de las ideas, que ejercen gran influencia sobre el desarrollo del pensamiento social y de las ciencias positivas.

La historia de la filosofía de este tiempo demuestra irrefutablemente que, a todo lo largo de dicho período, en virtud de la sucesiva complejidad de la vida social y de la agudización de la lucha de clases, la filosofía se vincula cada vez más estrechamente a los movimientos sociales y a la lucha política, como expresión de los intereses y de las concepciones de las clases en pugna. Y también entonces, la lucha del materialismo y el idealismo, que es la ley fundamental de desarrollo de todo el pensamiento filosófico, muestra bien a las claras que la filosofía, según observaba Lenin, es tan fiel al espíritu de partido como lo era hace dos mil años.

Todo lo expuesto en el presente tomo demuestra que *en el curso del desarrollo de las doctrinas filosóficas de los distintos países, con todas sus peculiaridades específicas, aparecen leyes generales comunes a la evolución del pensamiento filosófico de la humanidad,* como son: el avance de

la filosofía viene condicionado en última instancia por el desarrollo de la producción material, de la vida económica de la sociedad, de la lucha de clases; dicho avance prodúcese en relación íntima con la ciencia, con la ideología política y con las demás formas de la conciencia social; la filosofía, como cualquier otra ideología, posee una independencia relativa; el progreso de la filosofía, como el de todo el conocimiento científico en general, ofrece un carácter dialéctico, con sus contradicciones internas.

Al mismo tiempo, el desarrollo de la filosofía en este período nos reafirma una vez más en la convicción de que la presencia de leyes generales que presiden su avance no nos autoriza en modo alguno a convertir dichas leyes en un esquema valedero para todos los tiempos y pueblos. Una historia científica de la filosofía no puede reemplazar el análisis concreto de las múltiples formas y aspectos que presentan las doctrinas filosóficas —aparecidas en condiciones históricas específicas dentro de cada país— por construcciones lógicas al estilo de las que maneja el idealismo objetivo, según el cual la historia del pensamiento humano no es sino una serie de modificaciones de las ideas y conceptos contenidos eternamente en el espíritu absoluto.

•

A fines del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, el pensamiento filosófico se desenvuelve en una multitud de formas y de facetas.

El desarrollo de la filosofía en los distintos países (Alemania, Francia, Inglaterra, Rusia, Polonia, Servia, Bulgaria y demás naciones de Europa Oriental, los Estados Unidos e Iberoamérica, China, la India, el Japón, etc.) *se distingue también en este período por su gran variedad y por los rasgos específicos que reflejan las particularidades nacionales históricas del desenvolvimiento de dichos países.* Crece a la vez la comunidad ideológica entre las corrientes filosóficas de los diversos países, increméntase su influencia recíproca y aumenta su ascendiente sobre la vida de la sociedad.

En Occidente, dentro del régimen burgués, durante la primera mitad del siglo XIX los pensadores avanzados cultivan las tradiciones materialistas de las dos centurias anteriores: el materialismo filosófico es impulsado en Alemania por Feuerbach y en Inglaterra y los Estados Unidos por Priestley y sus continuadores. Las ideas del materialismo francés del siglo XVIII ejercen notable influencia sobre el socialismo utópico de Saint-Simon, Fourier y Owen, en las doctrinas de los cuales los elementos materialistas se entrelazan con el idealismo. Los grandes naturalistas de la primera mitad y de mediados del siglo XIX contribuyen valiosamente a dar base científica a las ideas materialistas. Ahora bien, a pesar de las valiosas conquistas de la filosofía materialista y de las ciencias positivas en este período, el materialismo sigue siendo fundamentalmente metafísico, limitado, y no es aplicado al conocimiento de la sociedad; esta limitación fue sólo superada por el materialismo dialéctico de Marx y Engels.

En Rusia, Polonia, Bulgaria, Hungría, Rumania y entre los pueblos de Yugoslavia y Checoslovaquia, donde el feudalismo atravesaba una grave crisis, el materialismo filosófico se ve impulsado por sus mejores pensadores, que guardaban estrechas relaciones con el movimiento antifeudal y de liberación, en especial por los demócratas revolucionarios.

Materialistas tan prestigiosos de los países de Europa Oriental como Belinski y Herzen, Chernishevski y Dobroliúbov, Shevchenko y Nalbandián, Dembowski y Markovic, Bótev y otros demócratas revolucionarios continúan las mejores tradiciones de los materialistas del Occidente europeo, a la vez que tratan de superar la limitación metafísica y el carácter contemplativo de los materialistas del siglo XVIII, y también del materialismo de Feuerbach, al que rebasan, pero sin alcanzar a convertirse en materialistas dialécticos.

En los países de Oriente, en un clima de desintegración y crisis del feudalismo, las ideas materialistas son desarrolladas en la primera mitad y a mediados del siglo XIX por pensadores que se enfrentan a la ideología oficial y al estancamiento de la sociedad: en China tenemos a Chan Siue-Chen, Vei Yuan y otros continuadores del gran materialista de la anterior centuria, Tai Jen; en el Japón, a Kamada Riukiu y otros hombres de ciencia. Allí, en Oriente, las ideas materialistas se suelen presentar en ese tiempo unidas a las corrientes de la Ilustración.

Los materialistas de este período aportan gran número de elementos nuevos. Vinculan la filosofía a los avances de las ciencias naturales y extraen del materialismo conclusiones ateas. Los mejores representantes de la doctrina materialista fundamentan la lucha política que en el terreno de las ideas se mantiene contra el anquilosamiento feudal, el despotismo de la monarquía y la dictadura espiritual de la Iglesia. Las doctrinas materialistas de este tiempo se muestran optimistas en cuanto a la fuerza de la razón, a la capacidad del hombre para conocer la esencia y las leyes de los fenómenos naturales; todas ellas combaten el agnosticismo. Los filósofos y naturalistas que se inspiran en el materialismo, tratan en la primera mitad del siglo XIX de encontrar un método nuevo de conocimiento del mundo que correspondiera a sus leyes verdaderas (dialécticas), pero no llegaron a conseguirlo, ni podían alcanzarlo dentro de los sistemas del materialismo anterior a Marx.

El idealismo filosófico, en la mayoría de los casos, acentúa en este tiempo su maridaje con las doctrinas religiosas y teológicas y con las tendencias político-sociales reaccionarias; no obstante, en ciertos sistemas de la filosofía idealista son sugeridas nuevas ideas y se estudian importantes categorías filosóficas.

El idealismo filosófico adquiere un vigoroso impulso en las obras de los pensadores de la filosofía clásica alemana (Kant, Fichte, Schelling y, particularmente, Hegel), cuyo mérito principal es el estudio del método dialéctico. El método dialéctico de la filosofía clásica alemana ha desempeñado un singular papel en la historia del pensamiento filosófico; influyó sobre muchas de las doctrinas subsiguientes, aunque, por estar apoyado en una base idealista, daba en muchos aspectos una noción errónea del proceso de desarrollo.

Por lo tanto, en el período que va de fines del siglo XVIII a mediados del XIX, la filosofía se enriquece con aportaciones de excepcional valor. Sin embargo, las doctrinas filosóficas, y en grado aún mayor las sociológicas, que expresaban el punto de vista de los ideólogos de las clases acomodadas, incluso cuando esos ideólogos buscaban sinceramente el progreso de la sociedad y de la ciencia, no eran capaces de proporcionar una consecuente explicación científica del mundo y, sobre todo, de la vida social;

les era imposible conocer las leyes de desarrollo de la sociedad e indicar la vía mejor para transformarla. Y, a su vez, las doctrinas filosóficas y sociológicas que en última instancia expresaban los intereses de un proletariado inmaduro, de los campesinos y demás clases trabajadoras de la sociedad, hasta mediados de siglo, es decir, hasta la aparición del movimiento revolucionario del proletariado, ostentan el sello de la limitación histórica de estas clases; en virtud de ello, tampoco podían ofrecer una ciencia auténtica sobre las leyes de desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. Sólo a mediados de siglo, que es cuando el proletariado entra en la palestra histórica como clase revolucionaria, Marx y Engels, las grandes mentes de la humanidad que se hacían portavoces de los intereses de esa clase, lograron proporcionar una síntesis filosófica de la experiencia histórica universal y de las conquistas de la ciencia; a ellos se debe la doctrina filosófica realmente científica sobre las leyes de desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento —el materialismo dialéctico y el materialismo histórico—, doctrina que supera por completo la limitación histórica de que adolecían los sistemas filosóficos y sociológicos que la precedieron.

•

La historia de la filosofía de fines del siglo XVIII a la primera mitad del XIX nos revela una particularidad importante en el desenvolvimiento de las ideas: *en virtud de cierta independencia relativa que se observa en el desarrollo del pensamiento filosófico y de la sucesión de sus doctrinas y tradiciones, países económicamente más atrasados pueden, en un determinado período histórico, figurar a la cabeza de los avances de la filosofía,* aunque, en fin de cuentas, el progreso del pensamiento filosófico en cualquier país es resultado del desarrollo económico de la sociedad. F. Engels escribía acerca de esto: "Pero, como región específica de la división del trabajo, la filosofía de cada época dispone, en calidad de premisas, de determinados pensamientos, que le han sido transmitidos por sus predecesores y de los cuales parte. De ahí resulta que países económicamente atrasados pueden en filosofía tocar el primer violín: Francia en el siglo XVIII con relación a Inglaterra, en la filosofía de la cual se apoyaban los franceses, y luego Alemania con relación a las dos primeras. Pero tanto en Francia como en Alemania la filosofía y el florecimiento general de la literatura eran en esa época resultado de su auge económico." [1]

Esta afirmación de Engels viene también confirmada por el vigoroso desarrollo que el pensamiento filosófico progresivo experimenta en los países de Europa Oriental y de Asia, atrasados entonces con relación a Inglaterra y Francia, donde la industria capitalista había alcanzado un alto nivel. Mas en aquellos países, como en cualquiera otro, los progresos de la filosofía y la sociología eran en última instancia debidos al auge de la vida económica de la sociedad, a la agudización de las contradicciones entre las clases y al incremento de la lucha de clases. Al igual que los materialistas franceses del siglo XVIII se apoyaban en los trabajos de los materialistas ingleses del siglo precedente, los materialistas rusos de me-

[1] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, 1953, pág. 430.

diados del siglo XIX, que dan un nuevo impulso a la filosofía, se apoyaban en las doctrinas de los materialistas de Rusia del siglo XVIII y de los materialistas del Occidente europeo, singularmente de los inciclopedistas franceses y de Feuerbach, en la dialéctica de Hegel, etc.

*

La evolución de la filosofía hasta mediados del siglo XIX, según queda expuesto en el presente tomo, presenta una carcterística importante: *el materialismo y la dialéctica* (si prescindimos del materialismo primitivo de los pensadores antiguos, en los que se observa una visión dialéctica espontánea del mundo) *se desarrollan en lo fundamental por separado, en doctrinas filosóficas distintas y a menudo incluso hostiles.*

Esta característica del pensamiento filosófico anterior a Marx se refleja intensamente en el contenido de las doctrinas de Occidente durante todo el período que nos ocupa. Los materialistas que precedieron a Marx, Feuerbach comprendido, a pesar de los méritos contraídos en la lucha contra el idealismo y la religión, manejan por lo común un método metafísico; aunque en ciertas de sus doctrinas de este tiempo nos brindan algunas profundas ideas dialécticas, carecen de una concepción dialéctica del mundo sistemáticamente elaborada, es decir, no poseen un método dialéctico.

La dialéctica es perfeccionada principalmente por la filosofía idealista alemana, que reflejaban las contradictorias condiciones de la vida social del país, lo mismo que de toda Europa de aquel tiempo. En el desarrollo de la dialéctica por las doctrinas idealistas se manifestaba asimismo el carácter extremadamente irregular y profundamente contradictorio de la marcha general del propio pensamiento filosófico, como nos lo revela el prolongado divorcio metafísico de la dialéctica respecto del materialismo, y viceversa.

A pesar de su divorcio del materialismo, la dialéctica de la filosofía clásica alemana, y en especial la de Hegel, asestó un golpe al método metafísico de pensamiento imperante en el siglo XVIII, el cual consideraba las cosas y los fenómenos al margen de su concatenación natural o histórica, es decir, al margen de su desarrollo. Al ampliar las ideas dialécticas de sus predecesores, Hegel traza los principios fundamentales de este método. Mas como idealista que era, Hegel no deduce esos principios del desarrollo del mundo exterior (de la naturaleza y la sociedad) reflejado por el pensamiento del hombre, sino del propio pensamiento —al que separa del hombre y de la naturaleza— y nos los presenta como leyes del pensamiento en general a las cuales ha de acomodarse la realidad.

Hegel opone la lógica dialéctica (en su versión idealista), tal como la encontramos en sus obras y singularmente en *La ciencia de la lógica*, a la anterior lógica formal, limitada, que en su forma absoluta servía de base al método metafísico de pensamiento.

Engels escribe haciendo un balance de la filosofía clásica alemana: "La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que, por vez primera —y ese es su gran mérito—, se concibe todo el mundo natural, histórico y espiritual como un proceso, es decir, como un mundo sujeto a continuo movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la íntima conexión de este movimiento y desarrollo...

"No importa que Hegel no resolviera este problema. Su mérito, que sienta época, consistió en haberlo planteado." [2]

•

En el presente tomo se muestra cómo *desde 1840, en los países que pasan del feudalismo al capitalismo, toman cuerpo y se desarrollan las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria, cuyas figuras más consecuentes se acercan de lleno al materialismo dialéctico.*

Ideas democrático-revolucionarias habían aparecido ya en siglos anteriores, lo mismo en Occidente que en Oriente, como expresión, a veces en forma religiosa, de la protesta de los campesinos y de otros elementos de la sociedad contra la opresión feudal, monárquica y extranjera. También en el pasado los heraldos de la ideología democrático-revolucionaria (Meslier, Radíschev y otros) habían expuesto concepciones materialistas y ateas.

Hacia 1840 y en las décadas siguientes, la ideología democrático-revolucionaria —nacida al calor de los movimientos campesinos de liberación contra el feudalismo— se desarrolla en el Viejo Continente principalmente en Rusia, Polonia, países yugoslavos y checoslovacos, Bulgaria, Rumania, Hungría y otras naciones orientales europeas que a la sazón atravesaban por un período de desintegración y crisis del régimen feudal.

La ideología democrático-revolucionaria no es un fenómeno específico del este de Europa, pero a mediados del siglo XIX encuentra allí su expresión más viva en la democracia revolucionaria campesina. Dicha ideología, con su filosofía materialista, era en última instancia expresión de los intereses, del pensar y el sentir de los campesinos oprimidos que se alzaban a la lucha revolucionaria contra el régimen feudal. Así quedaba confirmada una vez más la verdad de que, de ordinario, el materialismo es la filosofía de las clases y grupos sociales avanzados.

El materialismo de los demócratas revolucionarios del siglo XIX —nacido en el terreno del materialismo filosófico de los siglos XVII y XVIII, de cuyas tradiciones era continuador— presentaba rasgos nuevos: era la doctrina filosófica de unos hombres que expresaban los intereses y aspiraciones de una clase trabajadora como son los campesinos; este materialismo se apoyaba en las nuevas doctrinas de las ciencias naturales, que ostentaban un carácter dialéctico espontáneo. Los adeptos de este nuevo tipo de filosofía materialista trataban de combinar el materialismo con el método dialéctico de pensamiento, con ayuda del cual hacían por explicar el carácter regular de la transformación de la vida social y la necesidad de la revolución. Las figuras visibles de la filosofía materialista de la democracia revolucionaria en el siglo XIX (Herzen, Belinski, Chernishevski, Dobroliúbov) se acercaron de lleno al materialismo dialéctico y se detuvieron ante el materialismo histórico.

Los pensadores más avanzados de la democracia revolucionaria hacen suya la dialéctica de Hegel, aunque corrigiéndola de acuerdo con sus ideas materialistas. Mas tampoco llegaron a resolver el problema ya maduro de

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp. de Wenceslao Roces. México, D. F., 1945, páginas 30 y 31.

unir el materialismo y la dialéctica en una concepción única y armónica, pues en virtud del atraso económico de sus países, que acababan de pasar del feudalismo al capitalismo, no podían aún aplicar de manera consecuente el materialismo al conocimiento de los fenómenos de la vida social y proporcionar una generalización materialista dialéctica de los nuevos descubrimientos científicos; de ahí que no pudieran crear aún la dialéctica materialista como ciencia de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

La concepción materialista del mundo de los demócratas revolucionarios aparece hacia 1840, antes del nacimiento del marxismo, y se propaga en Rusia y otros países del este de Europa al mismo tiempo que la filosofía marxista surge y se desarrolla. Por su carácter y contenido ideológico corresponden a las doctrinas premarxistas. Las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria, que expresaban las aspiraciones espontáneas de los campesinos y demás clases trabajadoras de la época anterior al proletariado —contra el yugo de la servidumbre feudal, monárquico y extranjero, por la libertad y la igualdad—, a pesar de sus tendencias socialistas utópicas prestaban objetivamente un servicio a las necesidades del desarrollo de la sociedad en su paso del feudalismo al capitalismo, a los intereses de la transformación democrático-burguesa de la sociedad. Por los problemas de que se ocupaban y por la comunidad de ideas con otras formas de la conciencia social (por ejemplo, con la literatura y el arte, con las ciencias económicas y, especialmente, con las concepciones político-sociales), las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria estaban unidas principalmente a las tareas y necesidades del paso del feudalismo al capitalismo. Presentaban muchos rasgos comunes con tendencias avanzadas del pensamiento occidental europeo anterior a Marx como la democracia revolucionaria de los jacobinos, el socialismo utópico crítico y el materialismo de Feuerbach, a la influencia de las cuales se hallaban sometidas. Al mismo tiempo, en virtud de la especial virulencia de las contradicciones de clase en los países que pasaban del feudalismo al comunismo, las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria —singularmente de la rusa, según se muestra en el presente tomo— distinguíanse por su radicalismo, por su intransigencia hacia toda suerte de ideas reaccionarias y liberales, por su carácter combativo.

Las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria presentaban aún un rasgo tan característico de toda la filosofía anterior a Marx como es la concepción idealista, en líneas generales, de los fenómenos que se refieren a la sociedad. Si bien estas doctrinas, a diferencia del materialismo metafísico de los siglos XVII y XVIII, se apoyaban en las ideas dialécticas del desarrollo, de las que se deducía el carácter legítimo de la revolución, no llegaron a cuajar en un sistema filosófico completo que constituyese la ciencia de la transformación revolucionaria del mundo sobre la base del socialismo.

Todo esto nos dice que las doctrinas materialistas de la democracia revolucionaria de los años 40-70 del siglo XIX, si bien se presentan en los países de Europa Oriental a la vez que en Occidente se desarrollaba el marxismo, por su tipo y carácter y por el conjunto de ideas que las inspiran han de ser catalogadas dentro de la filosofía premarxista.

•

En el período que va desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX, *el desarrollo de la filosofía y la sociología en los países de Oriente, y sobre todo en la India, China y el Japón presenta un carácter peculiar.* Durante este tiempo son continuadas y profundizadas en ellos las mejores tradiciones del pensamiento filosófico avanzado de las Edades Antigua y Media, aparecen y se consolidan en filosofía y sociología ideas progresivas vinculadas al creciente movimiento de liberación contra el feudalismo y el yugo colonial.

La historia del pensamiento filosófico de la India, China y el Japón, en el período que nos ocupa, muestra la inconsistencia completa y el carácter reaccionario de cuanto los investigadores burgueses afirman acerca del "estancamiento secular" de la filosofía en Oriente, de que ésta se había diluido en las doctrinas ético-religiosas o se limitaban al comentario de los textos antiguos, de que permanecía al margen de los problemas generales resueltos o planteados por los filósofos en los tiempos modernos, etc.

Los hechos demuestran que en este tiempo la filosofía de Oriente no se encierra en su marco ético-religioso, sino que se empeña tenazmente en la resolución de problemas cardinales de gnoseología, sociología y estética, sigue de cerca los avances del pensamiento filosófico de Occidente, revisa con espíritu crítico las dogmáticas interpretaciones de los textos antiguos y medievales y deja atrás las viejas y tradicionales doctrinas filosófico-religiosas.

Los discípulos de Vemana y el grupo de la *Joven Bengala* en la India, Chan Siue-Chen, Vei Yuan y alguno otro en China, y Minagava Vakien, Yamagata Banto y, especialmente, Kamada Riukiu en el Japón se manifiestan contra las ideas místico-religiosas imperantes, que difundían las capas altas de la sociedad feudal, condenan las polémicas religiosas y la preponderancia del clero y exponen ideas filosóficas progresivas, en ocasiones materialistas.

El materialista chino Chan Siue-Chen y sus discípulos estudian los problemas de la teoría del conocimiento, muestran la marcha del pensamiento del hombre de las sensaciones a los conceptos y subrayan la dependencia en que éstos se hallan respecto de la vida, de la experiencia humana.

Minagava Vakien, Kamada Riukiu y otros materialistas japoneses, que combaten el idealismo neoconfucianista y las concepciones idealistas subjetivas de las "ideas innatas" y de la "inmortalidad del alma", afirman el origen terreno de las ideas filosóficas, científicas y ético-políticas, dilucidan su dependencia respecto del movimiento, del desarrollo de las cosas reales, y resuelven con un criterio materialista el origen de las sensaciones y de los conceptos.

Vemos, pues, cómo a lo largo de este período se desenvuelve en los países de Oriente una reñida pugna entre el materialismo y el idealismo, muy especialmente en cuanto a la teoría del conocimiento, y se produce un avance del pensamiento filosófico respaldado por las conquistas de la ciencia.

Los filósofos orientales manifiestan en este tiempo singular interés por los problemas de la vida social. Las corrientes progresivas, que se manifestaban contra el feudalismo y el yugo colonial, extienden sus investigacio-

nes al campo de la sociología y someten a crítica los conceptos reaccionarios que justificaban el anquilosamiento de la vida económica y política, el predominio de la Iglesia, etc. Algunos pensadores, como R. M. Rai y sus discípulos en la India (Sociedad Brahma-Samadj), Lin Tse-Siui, Wan Chun y otros en China, Miura Bayen en el Japón, etc., partidarios de las reformas, atribuían primordial importancia en la vida de la sociedad a la difusión de los conocimientos y la cultura, conformábanse con progresos en este plano y se hallaban aún lejos de la lucha revolucionaria. Otros, en cambio, los más consecuentes adversarios del sistema feudal, que tomaban parte activa en los movimientos de liberación contra el feudalismo y el yugo colonial —como los ideólogos del movimiento de Taiping, Hun Siu-Tsiuan y Hun Chen-Han—, eran partidarios de la transformación revolucionaria de la sociedad, hasta conseguir un régimen de libertad e igualdad, aunque sus concepciones político-sociales y filosóficas adoptaban un matiz religioso. En su defensa de los intereses de los campesinos y de todos los trabajadores, luchaban por la igualdad política y por la emancipación económica de aquéllos, por el paso a una sociedad en la que no hubiera ni ricos ni pobres. En las concepciones de los ideólogos de Taiping, de Osio Tiusai, que dirigió el levantamiento armado de las capas bajas urbanas del Japón, y de otros pensadores orientales, bajo una forma religiosa aflora a veces el espíritu de la democracia revolucionaria.

Todo esto nos dice que, en el período que nos acupa, en un proceso de pugna violenta y reñida entre lo nuevo y lo viejo, entre las ideas avanzadas y las reaccionarias, en los países de Oriente continúa el progreso del pensamiento filosófico, que reflejaba la agudización de la lucha de clases en el seno de una sociedad feudal en vías de desintegración.

•

El desarrollo de la filosofía desde fines del siglo XVIII hasta la mitad del XIX, lo mismo que en la época anterior, viene a confirmar un principio muy importante del materialismo histórico formulado por Marx: *las revoluciones sociales son la locomotora del desarrollo histórico; esta afirmación de Marx es también enteramente valedera para la filosofía.* El progreso del pensamiento filosófico en este período, al igual que en tiempos anteriores, va vinculado a las más profundas conmociones sociales, a la preparación ideológica de las revoluciones de carácter social en una serie de países que pasan del feudalismo al capitalismo. De la misma manera que la filosofía materialista de Inglaterra a principios del siglo XVI era en esencia la preparación filosófica de la revolución burguesa ocurrida a mediados de esta centuria en aquel país, y que el materialismo francés del siglo XVIII sirvió. de forma aún más evidente, de antesala a la revolución burguesa de 1789, así. la filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX —con su dialéctica, por una parte, y con la doctrina materialista de Feuerbach, por otra— significó objetivamente la preparación ideológica de la revolución burguesa de 1848 en Alemania. Con todas sus profundas diferencias, sin que se parecieran en absoluto, las revoluciones filosóficas de Francia en la segunda mitad del siglo XVIII y de Alemania en la primera mitad del XIX cumplen en épocas diversas un papel progresivo, que corresponde a la situación histórica en que madu-

raron las conmociones sociales en cada uno de estos países. Ambas revoluciones filosóficas, según advierte Engels, eran el prefacio de una conmoción social.

En Rusia y en algún otro país de Europa Oriental, bajo unas condiciones históricas distintas a las de Francia y Alemania, la filosofía materialista de los demócratas revolucionarios y sus ideas dialécticas son también, a mediados del siglo XIX, un prólogo peculiar a la revolución campesina que maduraba en aquellos países. A diferencia de los ideólogos de la revolución burguesa de fines del siglo XVIII en Francia y de la primera mitad del XIX en Alemania, los demócratas revolucionarios eran portavoces de los intereses y aspiraciones de una clase explotada: los campesinos. Estas circunstancias históricas, en un ambiente de extremadas contradicciones sociales motivadas por el paso del feudalismo al capitalismo a mediados del siglo XIX, hacen que las concepciones filosóficas de los demócratas revolucionarios sean más avanzadas que las de sus predecesores, es decir, de quienes llevaron a cabo la preparación filosófica de la revolución francesa de fines de 1789 y de la alemana de 1848. Todo esto nos explica que los demócratas revolucionarios de mediados del siglo XIX, apoyándose en las valiosas tradiciones materialistas y dialécticas del Occidente, pudieran enfrentarse con la interpretación materialista de la dialéctica hegeliana, a la que consideraban como "el álgebra de la revolución" (Herzen).

Como ideólogos que eran de las masas trabajadoras, de los campesinos, los demócratas revolucionarios pudieron ir más allá, en filosofía y sociología, que los ideólogos de la burguesía progresiva: los materialistas metafísicos franceses y los idealistas dialécticos alemanes.

Las condiciones históricas de la vida social del Oriente europeo nos explican también que los pensadores demócratas revolucionarios de esos países no pudieran elevarse hasta el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Su filosofía era la preparación ideológica de una revolución campesina, y no proletaria. Y el materialismo dialéctico e histórico, como doctrina filosófica que de manera científica plasma y fundamenta hasta el fin las concepciones de la clase revolucionaria más consecuente —del proletariado—, únicamente podía ser obra de los ideólogos de esta clase, como lo fueron Marx y Engels.

•

En el período que examinamos, *la filosofía se enriquece con importantes conquistas en la teoría del conocimiento,* aunque el hecho de que el materialismo y la dialéctica se desarrollasen al margen uno de la otra impone un sello específico al estudio de los problemas filosóficos, singularmente en la gnoseología, impidiendo que se llegue a una solución del todo científica.

El pensamiento filosófico llevaba largo tiempo sin dilucidar el problema de las relaciones entre el objeto (del conocimiento) y el sujeto (el hombre que conoce el mundo). Deseosos de aclarar este importantísimo problema gnoseológico, los materialistas metafísicos habían profundizado especialmente en un aspecto de la cuestión; hablaban del objeto del conocimiento (de la materia, de la naturaleza y de su papel determinante con relación a la conciencia, al espíritu). No atribuían, en cambio, la importancia debida al papel del sujeto, del hombre que conoce, y estimaban in-

suficientemente la función de la conciencia en la actividad práctica del hombre para transformar el mundo. El materialismo anterior a Marx presentaba por lo común un carácter contemplativo, con la excepción de algunos filósofos materialistas de la democracia revolucionaria de mediados del siglo XIX —Herzen y Chernishevski principalmente—, que subrayaban el papel activo de la conciencia y comenzaban a comprender el valor de la actividad práctica humana para el conocimiento del mundo.

Esa insuficiente estimación por parte de los materialistas metafísicos, que llegaba a veces al desprecio completo, del aspecto activo del conocimiento, de su acción inversa sobre el ser, era esgrimida contra ellos por los filósofos idealistas que estudiaban el aspecto activo del pensamiento. Pero los idealistas, aun planteando el problema, eran incapaces de darle solución, pues afirmaban la primacía de la conciencia sobre la materia, por lo que interpretaban deformadamente tanto el pensamiento como la actividad práctica de los hombres. Así lo hizo ver Marx en su conocida tesis sobre Feuerbach: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [*objekt*] o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal."[3]

Con toda su limitación, que Marx señala, esas doctrinas materialistas, en las nuevas condiciones históricas que corresponden a la primera mitad del siglo XIX, cumplieron un papel importante al afirmar que el hombre puede conocer el mundo y las leyes que lo rigen.

El materialismo de fines del siglo XVIII y principios del XIX, y singularmente la doctrina de Feuerbach, enriqueció la teoría materialista del conocimiento con elementos nuevos, sometió a dura crítica el idealismo gnoseológico y el agnosticismo y señaló el papel de las sensaciones, de la experiencia y del pensamiento teórico en el conocimiento de la realidad.

El estudio de los problemas gnoseológicos en la primera mitad del siglo XIX trae consigo una más profunda comprensión tanto del objeto como del sujeto de conocimiento; dilucídanse los grados fundamentales del proceso cognoscitivo (papel de las sensaciones y del pensamiento teórico), se establece el carácter objetivo de la verdad y los vínculos de la teoría del conocimiento con la dialéctica y la lógica, etc.

La filosofía clásica alemana aclara que el conocimiento es un proceso que asciende desde los datos inmediatos acerca del ser hasta la esencia del mismo; en Hegel, aunque con una base idealista, afirma la unidad de la teoría del conocimiento, la lógica y la dialéctica.

Los demócratas revolucionarios de mediados del siglo XIX otorgan a la teoría materialista del conocimiento un carácter más profundo; a ello contribuyen, en primer término, sus intentos de aplicar a esta teoría la dialéctica y de dilucidar el papel de la práctica en el conocimiento del mundo.

Entre las principales realizaciones del pensamiento filosófico en este

[3] C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 376.

período se encuentran los fecundos estudios en el campo de la lógica. Los pensadores de este tiempo, en particular los representantes de la filosofía clásica alemana, ponen de relieve las limitaciones de la concepción metafísica de la lógica y proporcionan la primera exposición y fundamentación (aunque con una base idealista) de las categorías de la lógica dialéctica. El método dialéctico es ampliamente aplicado por ellos a los distintos campos de la ciencia de la naturaleza y de la sociedad. Este método, empero, no podía tener unos cimientos científicos en las doctrinas filosóficas idealistas. A la vez, como antes se indicaba, no fue enfocado con un criterio materialista consecuente en las doctrinas de los demócratas revolucionarios, que, con todo y con eso, son entre los filósofos anteriores a Marx los que más se acercan a la solución del problema.

•

Los progresos del materialismo filosófico y la adopción del método dialéctico a fines del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX eran debidos tanto al empuje de los acontecimientos, que exigían la comprensión teórica y la generalización de la experiencia del movimiento revolucionario, como al *impetuoso avance de las ciencias* que se inicia en el último cuarto del siglo XVIII.

La refutación de la falsa teoría metafísica del flogisto en la química, la hipótesis cosmogónica basada en la idea del desarrollo y las primeras nociones de la evolución de la naturaleza viva comienzan, ya a fines del siglo XVIII, a abrir brecha en los anquilosados conceptos metafísicos sobre la naturaleza, conceptos que, no obstante, se resisten a ceder sus posiciones.

En el primer tercio del siglo XIX se abren nuevas brechas, más sensibles que las anteriores, en la concepción metafísica del mundo. Aparece la atomística química, que en esencia viene a confirmar la idea del paso de los cambios cuantitativos en la composición del átomo a cambios cualitativos de la propia materia; la química orgánica, que viene a continuación, demuestra que las leyes generales de la química son aplicables a los cuerpos orgánicos, con lo que se comienza a cubrir el "abismo", que antes se consideraba infranqueable, entre la naturaleza viva y la muerta.

También contribuyen a preparar las condiciones para una visión dialéctica de la naturaleza los descubrimentos en la física, campo en el que durante el primer tercio del siglo XIX son precisados los cambios mutuos y relaciones de las distintas clases de movimiento ("fuerzas" de la naturaleza): mecánico, calórico, eléctrico, químico, etc. Faraday formula la idea general de la unidad de todas las fuerzas de la naturaleza, con lo que sufre grave quebranto la noción de las "sustancias" o "fluidos" independientes (el calórico y otros) y se prepara el descubrimiento de la ley de conservación y transformación de la energía.

Las ideas del desarrollo y de la concatenación universal de los fenómenos se abren camino en geología y paleontología. Un papel importante en este sentido corresponde a la teoría de Lyell sobre la "lenta evolución de la Tierra" y a las investigaciones paleontológicas de Cuvier, las cuales, a pesar de su carácter unilateral, echaban abajo las anteriores concepciones metafísicas sobre el pasado de nuestro planeta y los factores que contribuyen a modificarlo.

En biología nos encontramos con los primeros atisbos de las ideas evolucionistas (Goethe, Lamarck y otros), si bien en esta ciencia no rebasan aún el marco de una noción puramente cuantitativa, evolucionista. La idea del desarrollo se ve fortalecida también por los estudios de anatomía comparada, que muestran la profunda unidad y semejanza estructural de los seres vivos.

La metafísica recibe golpes decisivos en el campo científico durante el segundo tercio del siglo XIX, tiempo en que se realizan los tres grandes descubrimientos gracias a los cuales, según palabras de Engels, se dio "un impulso gigantesco a nuestros conocimientos acerca de la concatenación de los procesos naturales".[4] Estos descubrimientos eran la célula, la ley de la conservación y transformación de la energía y la teoría de la evolución de Darwin.

Por lo tanto, una vez que, mediante el método analítico de estudio de la naturaleza, se hubo reunido, descrito y clasificado un enorme material empírico, se hizo posible la investigación de las cosas y fenómenos naturales no al margen unos de otros, sino en su relación mutua e interacción, o lo que es lo mismo, en su cambio y desarrollo. De esta manera se pasaba, en el curso de desarrollo del conocimiento científico, del estudio de *objetos* aislados y acabados al de *procesos* concatenados, es decir, de la fase de conocimiento en que podían aún satisfacer los métodos metafísicos de pensamiento a aquella otra en la que se requería un método más elevado, que se acomodase acertadamente a la misma realidad que se trata de conocer, como es la dialéctica.

Los grandes descubrimientos científicos de la primera mitad y mediados del siglo XIX, singularmente en lo que se refiere a la física (ley de conservación y transformación de la energía) y a la biología (teoría celular, doctrina de la evolución), ponían de relieve la dialéctica objetiva de la naturaleza y preparaban así el paso del método metafísico al dialéctico.

•

El fin del siglo XVIII y la primera mitad del XIX constituyen un período de desarrollo extremadamente irregular y profundamente contradictorio del pensamiento filosófico anterior a Marx, como puede apreciarse sobre todo en sociología. Los procesos de ésta y de toda la filosofía en unos países (en Alemania a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en Rusia y otros países de Europa Oriental durante el segundo cuarto y a mediados del pasado siglo, en Iberoamérica, en la India. China, Japón y otros países de Oriente, donde el pensamiento avanzado guardaba relación con la lucha contra el feudalismo y su ideología) coincide con la decadencia de la filosofía y la sociología burguesas en países capitalistas como Francia, Inglaterra y Estados Unidos de América. Tal irregularidad en el progreso de la filosofía y la sociología se debe, en grado considerable, a la propia irregularidad del avance económico y político de los distintos países y, sobre todo, a que en ciertos sitios este progreso de la filosofía en la primera mitad del siglo XIX era, según queda dicho, prólogo de la revolución

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. II, pág. 362.

que se avecinaba, ya burguesa (Alemania, Iberoamérica), ya campesina (Rusia y otros países del Este de Europa, China y otros países asiáticos).

Por el contrario, en los países donde el capitalismo triunfó y se había consolidado, la filosofía de las clases dominantes, y aún más la sociología, trataba de argumentar el carácter "natural", "eterno" e "inmutable" e incluso el "origen divino" del sistema capitalista. Esto solamente la hacía ya figurar las más de las veces con doctrinas eclécticas que se satisfacían con los restos de sistemas metafísicos e idealistas tiempo ha desechados.

Al mismo tiempo, el triunfo político de la burguesía, que en el terreno ideológico había traído la reacción y la vuelta a concepciones pretéritas, propiciaba el vertiginoso desarrollo de la industria y la técnica y, en relación estrecha con ellas, de las ciencias naturales. Estas últimas necesitaban de una generalización dialéctica y materialista, y todo estaba maduro para ello. Mas la filosofía burguesa oficial, que en su decadencia se conformaba con los restos de los viejos sistemas idealistas y metafísicos en una versión bastardeada, era incapaz de cumplir estas tareas y no hacía sino confundir las mentes de los investigadores. Todo esto infundía un carácter contradictorio a los avances del pensamiento filosófico y científico.

Simutáneamente, el desarrollo económico de la sociedad capitalista había dado a luz doctrinas económicas y sociológicas progresivas, y ante todo la *Economía política clásica* (Adam Smith, David Ricardo y otros), que trataba de enunciar las leyes que rigen la vida económica de la sociedad. Pero después de enriquecer la ciencia social con la teoría del valor basado en el trabajo, los representantes de la economía política burguesa clásica no pudieron, en virtud de su limitación clasista, revelar el carácter de explotación del régimen capitalista, descubrir las verdaderas leyes de su desarrollo y poner de manifiesto su índole histórica y perecedera. Con mayor motivo, eran incapaces de comprender el papel histórico de la clase obrera como sepulturera del capitalismo. Después de que la burguesía conquista el poder en Francia e Inglaterra, y en especial a partir de 1830 aproximadamente, la economía política burguesa, como la sociología, va en línea descendente, adquiere cada vez más un carácter vulgar y se convierte en una simple apología del sistema burgués.

"Ya no se trataba de si tal o cual teorema era verdadero o falso, sino de si era beneficioso o funesto, cómodo o molesto, de si infringía o no las ordenanzas de la policía. Los investigadores desinteresados fueron sustituidos por espadachines a sueldo y los estudios científicos imparciales dejaron el puesto a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologética." [5]

La incapacidad de los economistas y sociólogos burgueses para ofrecer un cuadro científico de la vida de la sociedad capitalista y el carácter preconcebidamente clasista de sus apologías fueron sometidos a crítica por los demócratas revolucionarios (en especial por Chernishevski), que hicieron mucho por abrir nuevos horizontes en este campo y poner de manifiesto la esencia de explotación del régimen capitalista.

Junto a esto, en algunos países, sobre todo en Francia, se desarrollan *las doctrinas del socialismo utópico y crítico,* que desde el punto de vista

[5] C. Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, t. I, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica. México, 1959, pág. XIX.

del proletariado, clase aún incipiente y en formación, trataban de encontrar salida a las contradicciones de la sociedad capitalista y se hacían eco a las aspiraciones de las masas trabajadoras oprimidas y arruinadas por el capitalismo y de sus deseos de ver establecida una sociedad nueva: la sociedad socialista.

En aquel tiempo, en que la filosofía y la sociología burguesas de Francia, Inglaterra y demás países del capitalismo triunfante va en descenso, las doctrinas de los socialistas utópicos significaban una valiosa aportación; la crítica de la sociedad burguesa por los socialistas utópicos reflejaba de manera directa los intereses de las masas trabajadoras, explotadas por la clase que había llegado al poder.

El gran mérito de los representantes del socialismo utópico crítico (Saint-Simon, Fourier, Owen, etc.) es que indicaron la salida de las contradicciones propias de la sociedad capitalista, que sometía a los trabajadores a calamidades sin cuento; esa salida podía ser solamente una: la creación de una sociedad nueva, socialista, en la que todos habían de trabajar y de disfrutar del producto de su trabajo. Cierto que los socialistas utópicos no pudieron señalar el camino que había de llevar hasta el régimen socialista ni comprendieron el papel histórico del proletariado.

El carácter utópico de las teorías socialistas de la primera mitad del siglo XIX, la falta de madurez científica de estas progresivas doctrinas, nos la explica el estado de las relaciones sociales en la sociedad capitalista de aquel entonces.

En el período anterior a Marx no había sido elaborada aún una concepción materialista de la sociedad; no obstante, en ese tiempo, y sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, los filósofos, sociólogos e historiadores avanzados, al interpretar algunos aspectos de la vida social, hablan de la base material sobre la que ésta descansa. Ampliando las ideas de los materialistas franceses (singularmente de Helvecio) acerca del interés como fuerza motriz de la sociedad, los socialistas utópicos exponen valiosos atisbos en cuanto a las leyes del desarrollo social, sobre el papel de las necesidades materiales en la vida de la sociedad, la función de las masas en ésta y la sustitución en el futuro de la sociedad capitalista por la socialista.

En la primera mitad del siglo XIX, y sobre todo a mediados del mismo, las contradicciones entre el proletariado y la burguesía habían alcanzado ya tal virulencia que incluso algunos filósofos y sociólogos de esta última llegan a la conclusión de que en la sociedad hay clases y lucha de clases. Los historiadores franceses de la Restauración, por ejemplo, afirman que las clases y la lucha de clases cumplen un importante papel en la historia de la sociedad.

Vigorosos gérmenes de una concepción materialista de la historia se contienen en las doctrinas de los demócratas revolucionarios, de cuyas obras emana el espíritu de la lucha de clases; sus concepciones sociológicas atribuyen un gran valor al factor material en la vida de la sociedad y resaltan el papel de las masas del pueblo en la historia y la legitimidad de las revoluciones.

La idea de la transformación socialista de la sociedad, que había sido enunciada en los siglos XVI a XVIII por los defensores de las clases trabajadoras, requería una argumentación teórica de la posibilidad y necesidad del paso del capitalismo al socialismo; para esto habían de ser descubier-

tas las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad moderna y las vías reales que permitieran llevar a cabo prácticamente dicho paso. Ello fue únicamente posible cuando en la palestra histórica se deja sentir como fuerza social independiente el proletariado, que era la clase más avanzada y revolucionaria.

A fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX se consiguen grandes avances en el campo de las *ideas estéticas.*

Los progresos de la estética en las centurias anteriores se habían logrado en medio de una lucha de las orientaciones realistas, inspiradas por ideas materialistas, contra el idealismo y el formalismo en la creación artística.

Una nueva e importante etapa en este terreno, en el período anterior a Marx, es *la estética realista de los demócratas revolucionarios del siglo XIX*, que se desenvuelve en ruda pugna contra el idealismo y el formalismo, contra las reaccionarias teorías del "arte puro" y por un arte democrático de ideas y puesto al servicio del pueblo. La base teórica de las doctrinas estéticas de la democracia revolucionaria era su teoría materialista del conocimiento, sus ideas acerca del desarrollo dialéctico y sus elementos de una comprensión materialista de la historia. Ahora bien, ninguna de las doctrinas anteriores a Marx podía crear una teoría estética consecuentemente científica, pues eran incapaces de aplicar hasta el fin en este terreno los principios de la interpretación materialista de los acontecimientos históricos.

•

La filosofía y la sociología anteriores a Marx nos ofrecen, en resumen, el planteamiento de los problemas cardinales en todas las ramas filosóficas: teoría del conocimiento, método científico del pensamiento, un cuadro científico general del mundo, doctrina del desarrollo de la sociedad y de sus leyes, problemas filosóficos de la estética, etc.

Los intentos de los filósofos anteriores a Marx para resolver estos problemas con un criterio consecuentemente científico no habían sido coronados por el éxito, ya que no disponían de un método apropiado ni de una teoría fiel, como es la del materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Pero sí tienen el gran mérito de haber planteado tales problemas y tareas al pensamiento científico de la humanidad.

Entre los importantes problemas enunciados, pero no resueltos por la filosofía anterior a Marx, se destaca que:

— Era necesario superar el divorcio entre los distintos apartados de la filosofía: entre la llamada ontología y la gnoseología, entre ésta y la lógica, entre la dialéctica y la teoría del conocimiento, etc. Hegel se planteó y trató de resolver de un modo idealista esa tarea, pero sin acertar con la solución, por su empeño en hacer pasar el mundo real, la realidad objetiva, por el "ser otro" de la idea absoluta. Sólo aplicando consecuentemente los principios del materialismo y uniendo éste orgánicamente con la dialéctica podía ser resuelto tal problema.

— Era necesario resolver consecuentemente, hasta el fin, el problema de las relaciones entre el sujeto y el objeto, como punto capital de la teoría del conocimiento. Feuerbach lo comprendió así perfectamente, pero

con su materialismo contemplativo y metafísico era incapaz de lograrlo; para ello se requería la aplicación de la dialéctica a la teoría del conocimiento.

Cada vez se hace más sensible la necesidad de revelar y mostrar el papel de la práctica en el proceso del conocimiento. Muchos filósofos, y en particular los materialistas (los demócratas revolucionarios rusos y otros), se acercan de lleno al planteamiento del problema, si bien no lo resuelven, porque en la filosofía anterior a Marx la práctica era entendida con un criterio muy estrecho, a menudo como la actividad del pensamiento o sólo como experiencia científica, como experimento. Chernishevski y algunos otros demócratas revolucionarios comienzan a incluir en la práctica la producción y la transformación revolucionaria de los hombres, mas, atendido el atraso económico de Rusia, su concepción de la práctica no era aún madura y perfectamente científica. Planteábase, pues, con urgencia la tarea de incorporar por completo la práctica a la teoría del conocimiento, así como de elaborar un concepto plenamente científico de la práctica como fuente del conocimiento y criterio de la verdad, como práctica social humana. Para ello se requería la aplicación sucesiva del materialismo a todas las esferas del conocimiento.

— Era necesario también vencer el divorcio entre los aspectos sensible y racional del proceso de conocimiento. Los materialistas de los siglos XVII y XVIII habían tratado, de una manera u otra, de superar ese divorcio entre los factores sensible y teórico abstracto del conocimiento, es decir, de remontarse sobre el carácter unilateral de un empirismo y de un racionalismo estrechos. También se ocuparon de este problema los demócratas revolucionarios del siglo XIX, mas lo dejaron sin resolver en muchos de sus puntos.

En cuanto a la lógica, la filosofía había de superar el divorcio entre inducción y deducción, entre análisis y síntesis, que no fueron capaces de vencer ni la ciencia empírica ni los sistemas idealistas especulativos.

— Se hacía precisa la adopción de un nuevo método científico adecuado a la realidad objeto de estudio. Así lo exigía toda la marcha de la ciencia, sobre todo desde mediados del siglo XVIII. La filosofía clásica alemana trató de proporcionarlo, aunque en vano, por no rebasar las posiciones del idealismo absoluto. Con un criterio materialista afrontaron también la tarea los demócratas revolucionarios del siglo XIX, pero no llegaron a conseguirlo por completo.

— Había que trazar los principios de clasificación de las ciencias y ayudar a las ciencias naturales a sistematizar y generalizar el material por ellas reunido. Apoyándose en el materialismo metafísico, intentaron realizarlo Bacon, D'Alembert y otros pensadores de los siglos XVII y XVIII. Más tarde, aunque con un criterio idealista, sugieren soluciones Schelling y Hegel, y también Saint-Simon y Comte. Mas a mediados del siglo XIX la tarea seguía en pie. Era necesario encontrar la base filosófica de la unidad material del mundo.

— En filosofía y en las ciencias naturales, en el siglo XVIII y primera mitad del XIX aparece ya la idea de la unidad material del mundo. A ella conducía toda la marcha de la filosofía y de las ciencias naturales, singularmente a lo largo del siglo XIX, cuando se descubren hechos demostrativos de la unidad de las fuerzas dentro de la naturaleza (Faraday), de la

unidad de los cuerpos orgánicos e inorgánicos, sometidos todos a leyes químicas comunes (Dalton, Berzelius, "síntesis de Wöhler"), de la unidad de la materia química en el universo (análisis espectral de los astros), etc.

— También era necesario en filosofía superar el divorcio entre la explicación materialista de la naturaleza (materialismo "por abajo") y la interpretación idealista de los fenómenos sociales (idealismo "por arriba"). Mas para ello requeríase una aplicación consecuente del concepto materialista al proceso histórico del desarrollo social mediante la fusión orgánica de la dialéctica (concepto histórico) y el materialismo.

— A mediados del siglo XIX el vertiginoso avance de la vida social y la agudización de la lucha de clases planteaban con gran urgencia la necesidad de crear una ciencia que revelase y explicase las leyes de desarrollo de las relaciones sociales de producción o económicas de los hombres. Había de darse una base científica a la idea de la transformación completa de la vida social en interés de los trabajadores, tal como venía expuesta por los demócratas revolucionarios, y de la estructuración de la sociedad socialista.

Tal es la relación, muy incompleta, de las tareas que ante la filosofía y la sociología se planteaban en la primera mitad y a mediados del siglo XIX. Su simple enumeración demuestra que hacia 1845 *el desarrollo del pensamiento filosófico, científico y sociológico había planteado una serie de capitales problemas, cuya resolución constituía una imperiosa necesidad vital.*

La solución vino dada en la doctrina de Marx, cuyo genio estriba, según las palabras de Lenin, "en haber dado soluciones a los problemas planteados antes de él por el pensamiento avanzado de la humanidad".[6]

La filosofía y la sociología de la primera mitad del siglo XIX proporcionaron un valioso material que sirvió de base teórica para la formación del marxismo y de su sistema filosófico: el materialismo dialéctico. En su artículo *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* indica Lenin que Marx es el sucesor legítimo y heredero de lo mejor que la humanidad había creado en el siglo XIX, representado por la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés. Analiza Lenin estas tres fuentes del marxismo y demuestra que "Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que imprimió un nuevo impulso a la filosofía. La enriqueció con las adquisiciones de la filosofía clásica alemana, especialmente del sistema de Hegel, que, a su vez, había conducido al materialismo de Feuerbach. Lo principal de estas adquisiciones es la *dialéctica*",[7] subraya Lenin.

La aparición del materialismo dialéctico e histórico significaba una formidable revolución en la historia del pensamiento filosófico de la humanidad. Así como la clase obrera, al entrar en la palestra de la historia como fuerza independiente, era expresión de la necesidad de dar a la sociedad una organización completamente nueva, basada en principios también nuevos, de suprimir el régimen de explotación del hombre por el

[6] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. esp., t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948, pág. 65.

[7] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En *Obras escogidas,* ed. cit., t. I, pág. 66.

hombre, de la misma manera, su concepción del mundo, tal como se la ofrecieron los grandes genios de Marx y Engels, eran la filosofía y la sociología científicas más consecuentes de nuestro tiempo.

La historia científica de la filosofía, guiándose por el inconmovible principio marxista-leninista de fidelidad al espíritu de partido, pone de relieve en todos sus aspectos la superioridad irrebatible del materialismo dialéctico e histórico sobre todas las doctrinas filosóficas y sociológicas anteriores a Marx, y demuestra las excelencias de la concepción científica proletaria del mundo frente a todos los sistemas burgueses.

El período que sigue a la aparición del marxismo será objeto de estudio en los tomos siguientes de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

Los autores de estos índices son A. P. Primokovski y L. V. Smirnova.

I. BIBLIOGRAFIA [1]

EN RUSO

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, trad. de Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo. México, D. F., 1959.[2]

— *La ideología alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, 2ª ed., tomo III. Moscú, 1955.

* — *Manifiesto del Partido Comunista*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I. Moscú, 1951.

— *Cartas escogidas*, trad. rusa. Leningrado, 1953.

— *Sobre el arte*. Recopilación. Trad. rusa. Moscú-Leningrado, 1937.

Marx, C.: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Introducción. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. I. Moscú, 1955.

* — *Miseria de la filosofía*. Respuesta a la obra *Filosofía de la miseria* del señor Proudhon. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú.

— *Trabajos preparatorios de "La Sagrada Familia"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. III.

* — *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, D. F., 1959.

— *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú, 1953.

* Engels, F.: *Anti-Dühring*, trad. de W. Roces. México, D. F., 1945.

* — *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. C. Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1952.

* — *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II.

* — *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II.

— *Dialéctica de la naturaleza*. Moscú, 1955.

* — *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II.

* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948. (También en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. I, Ed. Cartago. Buenos Aires, 1958.)

* — *¿A qué herencia renunciamos?* V. I. Lenin, *Obras completas*, t. II, Ed. Cartago. Buenos Aires, 1958.

* — *Federico Engels*. V. I. Lenin, *Obras completas*, t. II, ed. cit.

* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1950. (También en *Obras completas*, ed. cit., t. III.)

[1] En el índice de este tomo se da la bibliografía fundamental de historia de la filosofía tanto de obras originales como traducidas al ruso, así como una breve relación de trabajos sobre historia de la filosofía de investigadores extranjeros en su lengua de origen. La bibliografía en ruso se presenta en el siguiente orden: 1) obras de los clásicos del marxismo-leninismo relacionadas con la totalidad del presente volumen o con algunos de sus capítulos; 2) trabajos de las figuras más destacadas del marxismo, y 3) trabajos de investigación y síntesis sobre historia de la filosofía, historia universal, historia de la ciencia y de la cultura e historia del marxismo.

[2] Señalamos con un asterisco las obras cuyas versiones al español han sido utilizadas en la traducción del presente tomo.

* Lenin, V. I.: *El problema nacional en nuestro programa.* V. I. Lenin, *Obras completas,* 4ª ed. rusa, t. VI.
* — *Materialismo y empiriocriticismo.* Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948. (También en *Obras completas,* ed. cit., t. XIV.)
* — *Acerca de algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I. (También en V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo.* Recopilación de artículos. Ediciones en Lenguas Extranjeras, trad. esp., 2ª ed. Moscú, 1948.)
— *Notas críticas sobre la cuestión nacional.* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., tomo XX.
* — *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Carlos Marx.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.
* — *La Tercera Internacional y su lugar en la historia.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
* — *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
— *Otra vez los sindicatos.* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., t. XXXII.
* — *Sobre el significado del materialismo militante.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.
— *Cuadernos filosóficos.* Leningrado, 1947.
V. I. Lenin. Sobre la religión. Moscú, 1954.

Obras de las figuras más destacadas del marxismo

Dimítrov, G. M.: *Obras escogidas,* dos tomos. Moscú, 1957.
Jruschov, N. S.: *Informe del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética al XX Congreso del partido* (14 de febrero de 1956). Moscú, 1956.
Mao Tse-Tung: *Obras escogidas,* en cuatro tomos, trad. del chino. Moscú, 1952-1953.
* — *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. de Floreal Mazia, ed. Platina. Buenos Aires, 1959.
Plejánov, J. V.: *Sobre la concepción monista de la historia,* en *Obras filosóficas escogidas,* en cinco tomos, t. I. Moscú, 1956. *Sobre la concepción materialista de la Historia. Sobre el papel del individuo en la Historia,* en *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. II.
— *Crítica de nuestros críticos,* en *Obras,* t. XI. Moscú-Leningrado, 1928.
— *Cuestiones fundamentales del marxismo,* en *Obras,* t. XVIII. Moscú-Leningrado, 1925.
— *Historia de las ideas sociales en Rusia,* en *Obras,* t. XX-XXIV. Moscú-Leningrado, 1925-1927.
* Stalin, J.: *¿Anarquismo o socialismo?,* en *Obras,* trad. esp., t. I. Moscú, 1953.
* — *Cuestiones del leninismo.* Ediciones sociales. México, D. F., 1941.
— *El marxismo y los problemas de la lingüística.* Moscú, 1954.
Thorez, Maurice: *Hijo del pueblo.* Moscú, 1950.
Togliatti, Palmiro: *El único camino justo para la humanidad.* Moscú, 1952.
Zhdánov, A. A.: *Intervención en la discusión sobre el libro de G. F. Alexandrov "Historia de la filosofía de Europa Occidental",* 24 de junio de 1947. Moscú, 1952.

Trabajos de investigación y síntesis

"Acerca de los defectos y errores en la exposición de la historia de la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y principios del XX". *Bolshevik,* núms. 7-8. Moscú, 1944.
* Bernal, John D.: *La ciencia en la Historia,* ed. de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

Breve ensayo de Historia de la filosofía, bajo la dirección de A. V. Scheglov. Moscú, 1940.
Danneman, F.: *Historia de las ciencias naturales. Las ciencias de la naturaleza en su desarrollo e interacción*, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1932-1938.
De la historia de la filosofía materialista en los siglos XVIII y XIX, recopilación de artículos. Moscú, 1952.
De la historia de la filosofía rusa. Recopilación de artículos. Moscú, 1949.
Deborin, A.: *Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico*, 6ª edición. Moscú-Leningrado, 1931.
— *Lecciones sobre historia de la filosofía*, t. I-II. Moscú, 1925.
Discusión sobre el libro de G. F. Alexándrov, *Historia de la filosofía de Europa Occidental* (16 a 25 de junio de 1947), actas taquigráficas, *Problemas de filosofía*, número 1. Moscú, 1947.
Dynnik, M. A.: "Lenin y la historia de la filosofía", en *Boletín de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.*, serie de historia y filosofía, núm. 2. Moscú, 1942.
* *El materialismo histórico*, redacción general de F. V. Konstantinov, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., trad. directa del ruso por Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo. México, D. F., 1957.
Ensayos sobre historia de la ciencia histórica en la U.R.S.S., t. I. Moscú, 1955.
Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y político-sociales de los pueblos de la U.R.S.S., en dos tomos, dirección de G. S. Vasetski, M. T. Oivchuk, A. N. Maslin, A. F. Okúlov, Z. V. Smirnova e I. Y. Schipánov, tomos I-II. Moscú, 1955-1956.
Frólov, K. M.: *La aparición del marxismo como revolución en la filosofía*. Moscú, 1953.
Höffding, H.: *Manual de historia de filosofía moderna*. Moscú, 1924.
Hegel: *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Libro 1º, *Obras*, t. IX. Leningrado, 1932; libro 2º, *Obras*, t. X. Moscú, 1932; libro 3º, trad. por B. Stolpner, introducción de M. B. Mitin, *Obras*, t. XI. Moscú-Leningrado, 1935.
* — *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. en tres tomos, trad. del alemán por W. Roces, Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1955.
Herzen, A. I.: *El diletantismo en la ciencia. Cartas sobre el estudio de la naturaleza. Obras*, en treinta tomos, t. III. Moscú, 1954.
Historia universal, en diez tomos, t. I-II. Moscú, 1955-1956.
Historia de las ciencias naturales en Rusia, t. I, 1ª parte. Moscú, 1957.
Historia de las doctrinas políticas. Moscú, 1955.
Historia de la U.R.S.S., t. I. *Desde los tiempos más remotos hasta 1861*, bajo la dirección de M. V. Néchnika y otros. Moscú, 1956.
Historia de la filosofía, t. III, bajo la dirección de G. F. Alexándrov, B. E. Bijodski, M. B. Mitin y P. F. Yudin. Moscú, 1940-1943.
Iberveg-Heinze: *Compendio de la historia de la filosofía moderna*, fasc. I-II, 2ª ed. San Petersburgo, 1898-1899.
Kammari, M. D.: *El pueblo, creador de la historia*. Moscú, 1947.
Kédrov, B. M.: *Engels y las ciencias naturales*. Moscú, 1947.
— *Sobre las vías de desarrollo de las ciencias naturales*. Moscú-Leningrado, 1948.
Kudriávtsev, P. S.. *Historia de la física*, t. I, *Desde la Antigüedad hasta Mendeleev*, 2ª ed. Moscú, 1956.
Lange, F. A.: *Historia del materialismo y crítica de su valor en el presente*, en dos tomos, t. I-II, 2ª ed. Kiev-Járkov, 1899-1900.
Makovelski, A. O.: *Progresos de las ciencias filosóficas en treinta años de poder soviético*, en *Boletín de la Academia de Ciencias de Azerbaidján*, núm. 10. Bakú, 1948.
Mitin, M.: *Problema candente de la dialéctica materialista*. Moscú, 1936.
— *Veinticinco años de ciencia filosófica en la U.R.S.S.* Moscú, 1943.
Rosenberg, F.: *Historia de la física*, 1ª parte: *Historia de la física en las edades Antigua y Media*. Moscú-Leningrado, 1934; 2ª parte: *Historia de la física en la Edad Moderna*. 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1937; 3ª parte: *Historia de la física en el siglo XIX*, fasc. I. Moscú-Leningrado, 1935; fasc. II. Moscú-Leningrado, 1936.
Rosental, M. M.: *Las concepciones materialista e idealista del mundo*. Moscú, 1945.
Tannery, P.: *Ensayo histórico sobre el progreso de las ciencias naturales en Europa* (de 1300 a 1900). Moscú-Leningrado, 1934.

Vasetski, G., y Iovchuk, M.: *Ensayos sobre la historia del materialismo ruso en los siglos XVIII y XIX*. Moscú, 1942.
Vavilov, S. I.: *Trabajos sobre filosofía e historia de las ciencias naturales*, en *Obras*, tomo III. Moscú, 1956.
Wundt, W., Oldenberg G., y otros: *Historia universal de la filosofía*, t. I-II. San Petersburgo, 1910-1912.

EN LENGUAS EXTRANJERAS [*]

Abbagnano, N.: *Storia della filosofia*, vol. I, *Filosofia antica, Filosofia patristica, Filosofia scolastica*, segunda edición, revisada. Turín, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1949.
A history of philosophical systems, ed. de V. Ferm. Nueva York, Philos. library, 1950.
Amerio, F.: *Lineamenti di storia della filosofia*, nueva ed. Turín, Soc. Ed. Intern., 1949.
Aster, E. von: *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart, Kroner, 1949.
Becker, H., y Barnes, H. E.: *Social thought from lore to science*, vols. 1-2, 2ª ed. Washington, Harren, 1952.
Brochard, V.: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. París, Vrin, 1954.
Chambliss, R.: *Social thought*, de Hammurabi a Comte. Nueva York, Dryden, 1954.
Essays in East-West philosophy. An attempt at world philosophical synthesis, ed. y con la introd. de Ch. A. Moore. Honolulu, University of Hawaii Press, 1951.
Eucken, R.: *Die Leben an schauungen der Grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platon bis zur Gegenwart. 20 unverand.* Berlín, ed. de Gruyter, 1950.
Fischl, J.: *Geschichte der Philosophie*, 3 t. Viena, Pustet, 1948-1950.
Fuller, B. A. G.: *A history of philosophy*, Rev. e. Nueva York, Holt, 1946.
Garin, E.: *Storia della filosofia*, vol. 1-2. Florencia, Vallecchi.
Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie*, t. 1-2. Friburgo, Herder, 1952-1954.
History of philosophy Eastern and Western, vol. 1-2, ed. por S. Radhakrischnan, volúmenes 1-2. Londres, Allen and Unwin, 1952-1953.
Koyré, A.: *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. París, Vrin, 1950.
Knittermeyer, H.: *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Viena, Humboldt, 1953.
Lamanna, E. P.: *Storia della filosofia*, vol. 1-2. Florencia, Le Monnier, 1952.
Lamprecht: *Our philosophical tradition. A brief history of philosophy in Western civilization*. Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1955.
Lodge, R.: *The great thinkers*. Londres, Routledge, 1949.
Luporini, C.: *Filosofi vecchi e nuovi*. Florencia, Sansoni, 1947.
Maublanc, R.: *Le rationalisme dans la philosophie française*. París, Union Rationaliste, 1950.
Mayer, F.: *A history of ancient and medieval philosophy*. Nueva York, Cincinati, American Book, 1950. *A history of modern philosophy*. Nueva York, American Book, 1951.
Meyer: *Abendländische Weltenschauung*, t. 1-3. Paderborn-Wurzburg Schöning, 1953.
Mondolfo, R.: *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*. Florencia, Nueva Italia, 1952.
Mantague, W. P.: *Great visions of philosophy Varieties of speculative thougth in the West from the greeks to Bergson*. Chicago. Open court, 1950.
Muhs, K.: *Geschichte des abendländischen Geistes. Grundzüge einer Kultursynthese*. Berlín, Duncker und Humboldt, 1950.
Müller, G. E.: *Amerikanische Philosophie*, 2 t. Stuttgart, Fromman, 1950.
Ramm, Th.: *Die grossen Sozialisten als Rechts-und Sozialphilosophen*. Stuttgart, Fischer, 1955.

[*] El breve índice de bibliografía extranjera comprende, principalmente, las obras generales de historia de la filosofía y algunos trabajos de los grandes pensadores del pasado, aparecidos, sobre todo, en los últimos diez años. Ha sido compuesto tomando como base el índice sistemático de trabajos generales de historia de la filosofía y del pensamiento social-político, preparado por la sección de Filosofía de la Biblioteca Central de Ciencias Sociales de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.

Rivaud, A.: *Histoire de la philosophie*, tomos 1, 2 y 3. Paris, Presses univ. de France, 1948-1950.
Russel, B.: *A history of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the pre present day*. Nueva York, Sidom and Schuster, 1945.
Schilling, K.: *Geschichte der Philosophie*, tomos 1-2. Munich, Reinhardt, 1951-1953.
Stallknecht, N. P., y Brumbaugh, R. S.: *The spirit of Western philosophy. A historical interpretation*. Nueva York, Longmans, 1950.
Störig, H. J.: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 4 t. Stuttgart, Kohlhammer, 1954.
Svitak, I.: *Cetba z dejin predmarxisticke filosofie*, t. 1-4. Praga, 1952-1954.
Tatarkiewicz, W.: *Historia filozofii*, t. 1-2, Wyd. 4-e. 1948-1949; t. 3. Wyd. 3. Cracovia, 1950.
Thill, F.: *A history of philosophy*, revisada por L. Wood. Nueva York, Holt, 1951.
Tomlin, E. W. T.: *The great philosophers*. The Eastern world. Nueva York, Wyn, 1952.
Union internationale de philosophie des sciences. Congrès internationale. 2. Zurich, 1954. *Actes du Deuxième Congrès intern. de philosophie des sciences*, v. 4. Neuchâtel, 1955.
Wulf, M. de: *Précis d'histoire de la philosophie*, 9ª ed. Lourrin Nauwelaerts, 1950.

II. INDICE DE FUENTES Y DE BIBLIOGRAFIA POR CAPITULOS [4]

CAPITULO I

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN ALEMANIA DURANTE EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL REGIMEN FEUDAL Y DE TRANSITO AL CAPITALISMO (FINALES DEL SIGLO XVIII A COMIENZOS DEL XIX). LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *Notas sobre las nuevas instrucciones de la censura en Prusia*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. I. Moscú, 1955.
* — *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Introducción. C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, traducción de W. Roces, Ed. Grijalbo. México, D. F., 1958.
— *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. I. Moscú, 1955.
— *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach*. Ibídem.
* — *Miseria de la filosofía*. Respuesta a la obra *Filosofía de la miseria*, del señor Proudhon. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú.
* — *El Capital*, t. I (Palabras finales de la segunda edición). Traducción de W. Roces, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica. México, 1959.
Marx, C., y Engels, F.: *Primeros escritos*. Moscú, 1956.
Engels, F.: *La situación en Alemania*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. II. Moscú, 1955.
— *La guerra de los campesinos en Alemania*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. VII. Moscú, 1956.
— *El socialismo alemán en verso y en prosa*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. V.
* — *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1952.

[4] El índice comprende: 1) obras de los clásicos del marxismo-leninismo sobre las distintas épocas históricas y doctrinas filosóficas; 2) fuentes más importantes, en ruso y en otras lenguas, de los pueblos de la U.R.S.S. y de otros pueblos, y 3) trabajos sobre la situación histórica concreta y sobre el progreso de la ciencia y de la cultura, obras de historia de la filosofía y de las ideas político-sociales y trabajos de diversos filósofos, por países, en su idioma original (ruso y lenguas de los pueblos de la U.R.S.S.) o traducidas al ruso y publicadas en la U.R.S.S.

Engels, F.: *Schelling y Hegel.* C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos.* Moscú, 1956.
* — *Anti-Dühring,* trad. de W. Roces. México, D. F., 1945.
— *Dialéctica de la naturaleza.* Moscú, 1955.
* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. I. Editorial Cartago. Buenos Aires, 1958. (También en *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948.)
* — "Federico Engels." V. I. Lenin, *Obras completas,* t. II, Editorial Cartago. Buenos Aires, 1958.
* — *Un paso adelante, dos pasos atrás.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. VII. Buenos Aires, 1959. (También en *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1948.)
* — *Materialismo y empiriocriticismo,* Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948.
* — *Carlos Marx.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo.* Recopilación de artículos. Ediciones en Lenguas Extranjeras, 2ª ed. Moscú, 1948.
* — *La tarea principal de nuestros días.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. cit., t. II.
* — *Sobre el materialismo militante.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.
— *Resumen de "La Sagrada Familia" de Marx y Engels.* En *Cuadernos filosóficos* de V. I. Lenin. Leningrado, 1947.
— *Resumen de la "Ciencia de la lógica" de Hegel.* En *Cuadernos filosóficos,* ed. cit.
— *Resumen de las "Lecciones sobre la historia de la filosofía" de Hegel.* En *Cuadernos filosóficos,* ed. cit.
— *Sobre la dialéctica.* En *Cuadernos filosóficos,* ed. cit.
— Observaciones y notas diversas sobre filosofía y ciencias naturales (Véase "Dr. Johann Plenge. Marx y Hegel"; "George Noel" y "La lógica de Hegel"). Ibídem.

FUENTES

Fichte, J. G.: *El Estado comercial cerrado.* Moscú, 1923. *Obras escogidas,* t. I. Moscú, 1916. *El destino del hombre.* San Petersburgo, 1913. *El destino del sabio.* Moscú, 1935. *Los caracteres de la Edad Contemporánea.* San Petersburgo, 1906. *Primera introducción a la teoría de la ciencia. El concepto de la teoría de la ciencia.* En *Nuevas ideas en filosofía,* núm. 12. San Petersburgo, 1914. *Hechos del conocimiento. De la exposición de la teoría de la ciencia.* San Petersburgo, 1914. *Relato clarísimo como el Sol para el gran público sobre la verdadera esencia de la novísima filosofía. Intento de obligar al lector a la comprensión.* Moscú 1937.
Goethe, J.: *Obras escogidas.* Moscú, 1950.
Goethe y Schiller: *Correspondencia (1794-1805),* t. I. *(1794-1797).* Moscú-Leningrado, 1937.
Hegel: *Curso de estética, o ciencia de lo bello,* libros 1-3, trad. de V. Modéstov. Moscú, 1859-1860. *Lecciones sobre historia de la filosofía,* libro 1, *Obras,* t. IX. Leningrado, 1932; libro 2, *Obras,* t. X. Moscú, 1932; libro 3, trad. de B. Stolpner, con un estudio de M. B. Mitin, *Obras,* t. XI. Moscú-Leningrado, 1935. *Lecciones de estética,* libro 1, trad. de B. G. Stolpner, *Obras,* t. XII. Moscú, 1938; libro 2, trad. de B. G. Stolpner y B. S. Chernishev, *Obras,* t. XIII. Moscú, 1940. *La ciencia de la lógica,* trad. de B. G. Stolpner, *Obras,* t. V-VI. Moscú, 1937-1939. "De las órbitas de los planetas (disertación filosófica)", en *Bajo la bandera del marxismo,* núm. 6. Moscú, 1934. *Fenomenología del espíritu.* San Petersburgo, 1913. *Filosofía de la historia,* trad. de A. M. Boden, dirección y prólogo de F. A. Goróiov, *Obras,* t. VIII. Moscú-Leningrado, 1935. *Filosofía del derecho,* trad. de B. G. Stolpner, *Obras,* t. VII. Moscú, 1934. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 1ª parte, "Lógica", trad. de B. G. Stolpner, introducción de A. Deborin, *Obras,* t. I. Moscú-Leningrado, 1929; 2ª parte, "Filosofía de la naturaleza", trad. de B. G. Stolpner y A. Rumer, introducción de A. A. Maxímov, *Obras* t. II. Moscú-Leningrado, 1934; 3ª parte, "Filosofía del espíritu", trad. de B. A. Focht, *Obras,* t. III. Moscú, 1936.
* — *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* en tres tomos: I, *Lógica;* II, *Filosofía de la naturaleza;* III, *Filosofía del espíritu;* trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1917.

* Hegel: *Ciencia de la lógica,* trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, dos tomos, Librería Hachette, S. A. Buenos Aires, 1956.
* — *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* en dos tomos, trad. de José Gaos, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, *Revista de Occidente.* Madrid, 1953.
* — *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* en tres tomos, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires-México, 1955.
* — *Estética,* en dos tomos, traducido de la edición francesa de Charles Bénard por H. Giner de los Ríos, Librería "El Ateneo", Editorial. Buenos Aires, 1954.

Heine, E.: *Sobre la historia de la religión en Alemania. La escuela romántica. Espíritus de los elementos.* En *Obras completas,* en doce tomos, t. VII. Moscú-Leningrado, 1936.

Kant, M.: *Antropología.* San Petersburgo, 1900. *La paz perpetua.* Moscú, 1905. *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica,* 2ª ed. San Petersburgo, 1911. *Idea de una historia universal. Presunto comienzo de la historia humana.* En "Fundadores del positivismo", fasc. 1. San Petersburgo, 1910. *Crítica de la razón práctica,* trad. del alemán por N. M. Sokolov, 2ª ed. San Petersburgo, 1908. *Crítica del juicio,* trad. del alemán por N. M. Sokolov. San Petersburgo, 1898. *Crítica de la razón pura,* trad. de N. Losski, 2ª ed. Petrogrado, 1915. *Lógica.* Petrogrado, 1915. *Sobre la forma y principios del mundo sensorial y cognoscitivo. Progresos de la metafísica,* trad. de N. A. Losski. San Petersburgo, 1910. *Historia natural universal y teoría del cielo* (Trozos escogidos). En "Hipótesis clásicas cosmogónicas". Moscú-Petrogrado, 1923. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres.* Moscú, 1912. *Prolegómenos a toda metafísica futura que se presente como ciencia,* 2ª ed. Moscú, 1937. "Un artículo de Kant sobre la fricción en las mareas", introducción y dirección de la traducción por A. S. Arseniev. En *Problemas de Filosofía,* núm. 5. Moscú, 1954. *La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. del alemán por N. M. Sokolov. San Petersburgo, 1908. *Obras* (1759-1777), t. II, trad. de B. A. Focht. Moscú, 1940.
* — *Crítica de la razón pura,* trad. de M. Fernández Núñez. *Prolegómenos a toda metafísica futura,* trad. de José López y López, Librería "El Ateneo", Editorial. Buenos Aires, 1950. (Hay también una traducción de la *Crítica de la razón pura,* por José del Perojo, y de los *Prolegómenos,* por Julián Besteiro.)
* — *Crítica de la razón práctica,* trad. de E. Miñana Villagrasa y Manuel García Morente. *Crítica del juicio* y *Fundamentación metafísica de las costumbres,* traducción de M. García Morente, Librería "El Ateneo", Editorial. Buenos Aires, 1951.
* — *Filosofía de la historia,* traducción de varios escritos sobre temas de carácter histórico por Eugenio Imaz. México, 1941.

Lessing, G. E.: *Dramaturgia de Hamburgo.* Moscú-Leningrado, 1936. *Obras escogidas.* Moscú, 1953. *Laoconte, o sobre los límites de la poesía y de la pintura.* Moscú, 1957.

Schelling, F. W. J.: *Deducción de la obra de arte en general. Relación entre las artes plásticas y la naturaleza.* En *Teoría literaria del romanticismo alemán.* Leningrado, 1935. *Sistema del idealismo trascendental,* trad. de I. Y. Koluvobski, introducción de I. Shirókov. Leningrado, 1936. *Investigación sobre la esencia de la libertad humana. Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas.* San Petersburgo, 1908. *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo. Manuel Kant.* En "Nuevas ideas sobre filosofía". Recopilación núm. 12. San Petersburgo, 1914.
* — *Filosofía del arte,* trad. de Elsa Tabernig, con un estudio preliminar del señor Eugenio Puciarelli sobre "El arte en la filosofía de Schelling", Editorial Nova. Buenos Aires, 1949.
* — *La relación de las artes figurativas con la naturaleza,* trad. y prólogo de Alfonso Castaño Pinan, Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1954.

Schiller, J. C. F.: *Obras,* t. VI. *Artículos sobre estética.* Moscú, 1950.
* — *Cartas sobre la educación estética del hombre,* trad. de M. García Morente. Vol. 237 de la "Colección Austral", Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires-México.

Trabajos de investigación y síntesis

Antonóvich, M. A.: *Sobre la filosofía de Hegel*. En *Obras filosóficas escogidas*. Moscú, 1945.
Asmus, V. F.: *La dialéctica de Kant*. Moscú, 1929.
Baskin, M. P.: *Filosofía de la Ilustración alemana*. Moscú, 1954.
Bijovski, B.: *El método y el sistema de Hegel*. Moscú, 1941.
Chernishev, B. S.: *Sobre la lógica de Hegel*. Moscú, 1941.
Chernishevski, N. G.: *Ensayos sobre el período gogoliano en la literatura rusa*. En *Obras completas*, en quince tomos, t. III. Moscú, 1947. *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad*, ibídem, t. II. Moscú, 1949.
Dynnik, M. A.: *La doctrina de Hegel sobre la casualidad*. En *Revista de la Academia Comunista*, núm. 34 [4]. Moscú, 1929. *La filosofía de Hegel y su lugar en el pensamiento filosófico*. En "De la historia de la filosofía". Moscú, 1957. (Cuadernos científicos de la Academia de Ciencias Sociales del P.C.U.S., núm. 28.)
Eckerman, Johann Peter: *Diálogos con Goethe en los últimos años de su vida*, prólogo de V. F. Asmus. Moscú-Leningrado, 1934.
* — *Conversaciones con Goethe*, en dos tomos, trad. de Jaime Bofill y Ferro, J. Gil, Editor. Barcelona, 1946.
Friedländer, M.: *Ideas filosóficas y estéticas de Schiller*. En *Problemas de Filosofía*, número 5. Moscú, 1955.
Fischer, Kuno: *Historia de la filosofía moderna*. Tomos IV-V, *Manuel Kant y su doctrina*. San Petersburgo, 1910-1916; t. VI, *Fichte: su vida, su obra y su doctrina*. San Petersburgo, 1909; t. VII, *Schelling: su vida, su obra y su doctrina*. San Petersburgo, 1905; t. VIII, *Hegel: su vida, su obra y su doctrina*. San Petersburgo, 1902-1903.
Haym, R.: *Herder, su vida y su obra*, t. I-II. Moscú, 1888.
Herzen, A. I.: *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*. En *Obras*, en treinta tomos, tomo III. Moscú, 1954.
Iovchuk, M. T.: *La dialéctica de Hegel y la filosofía rusa del siglo XIX*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 4. Moscú, 1957.
Liechtenstadt, V. O.: *Goethe. La lucha por una concepción realista del mundo. Búsquedas y realizaciones en el estudio de la naturaleza y de la teoría del conocimiento*. Petrogrado, 1920.
Mehring, F.: *La leyenda de Lessing*. En *Trabajos de crítica literaria*, en dos tomos, tomo I. Moscú-Leningrado, 1934.
Mitin, M.: *Problemas candentes de la dialéctica materialista*. Moscú, 1936. *Hegel y la teoría de la dialéctica materialista* (con motivo del centenario de la muerte de Hegel). Moscú, 1932.
Plejánov, G. V.: *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel*. En *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I. Moscú, 1956.

CAPITULO II

DESARROLLO DE LAS IDEAS FILOSOFICAS EN ALEMANIA EN VISPERAS DE LA REVOLUCION BURGUESA DE 1848. LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA. L. FEUERBACH

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: "Carta a A. Ruge." C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. I.
— "Carta a Feuerbach." Ibídem.
* — *Tesis sobre Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, ed. cit.
— *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, ed. cit.
* Engels, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II.
— *Contribución a la historia del cristianismo primitivo*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo XVI, 2ª parte.

Engels, F.: *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* tomo XV.
* Lenin, V. I.: *Anarquismo y socialismo.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. V, Editorial Cartago. Buenos Aires, 1959.
* — *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. cit.
— *Sobre las relaciones del partido obrero con la religión.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XV.
* — *Carlos Marx.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.
* — *El Estado y la revolución.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948.
— *Resumen de las "Lecciones sobre la esencia de la religión" de Feuerbach.* V. I. Lenin, *Cuadernos Filosóficos,* ed. cit.
— *Exposición, análisis y crítica de la filosofía de Leibniz.* En *Cuadernos Filosóficos,* ed. cit.

F U E N T E S

Bauer, Bruno: *La trompeta del juicio final contra Hegel.* Trad. y prólogo de B. S. Chernishev. Moscú, 1953.
Feuerbach, L.: *Obras filosóficas escogidas,* en dos tomos. Dirección y prólogo de M. M. Grigorián, t. I-II. Moscú, 1955.
* — *La esencia del cristianismo,* Editorial Claridad. Buenos Aires, 1941.
Stirner, M.: *El único y su propiedad.* San Petersburgo, 1910.
Strauss, D. F.: *Vida de Jesús,* t. I-II. Moscú, 1907.
— *Ulrich von Gutten.* San Petersburgo, 1897.

Trabajos de investigación y síntesis

Chernishevski, N. G.: *Obras filosóficas escogidas,* en tres tomos, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1950-1951.
Cheskis, L. A.: *L. Feuerbach, filósofo del materialismo militante.* Moscú, 1923.
Deborin, A. M.: *Ludwig Feuerbach. El hombre y sus ideas.* Moscú, 1929.
Fedoséiev, P. N.: *La religión tal como la comprendía L. Feuerbach.* En *El ateísmo militante,* núm. 6. Moscú, 1931.
Gabarev, S. Sh.: *El materialismo de Feuerbach.* Tbilisi, 1955.
Grigorián, M. M.: *L. Feuerbach* (en el 150 aniversario de su nacimiento). En *Problemas de filosofía,* núm. 5. Moscú, 1954.
Kolesnikova, S.: *La filosofía de L. Feuerbach.* En *Bajo la bandera del marxismo,* número 9. Moscú, 1937.
Mehring, F.: *L. Feuerbach.* En *Sobre temas filosóficos y literarios.* Minsk, 1923.
Plejánov, G. V.: *N. G. Chernishevski.* En *Obras,* t. V-VI. Moscú-Leningrado, 1925. *Del idealismo al materialismo.* En *Obras,* t. XVIII. Moscú-Leningrado, 1925. *Problemas fundamentales del marxismo.* Ibídem. *Prólogo a la primera edición y comentarios del libro de F. Engels "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana".* En *Obras filosóficas escogidas,* t. I. Moscú, 1956.
Sitkovski, E. P.: *Precursores filosóficos del materialismo dialéctico: Hegel y Feuerbach.* Moscú, 1941.
* Stalin, J.: *¿Anarquismo o socialismo?* J. Stalin, *Obras* t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1953.
* — *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.* En *Cuestiones de leninismo,* Ediciones sociales. México, D. F., 1941.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN INGLATERRA Y FRANCIA EN EL PERIODO DE FORTALECIMIENTO DEL CAPITALISMO. EL SOCIALISMO UTOPICO EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL. SIGNIFICACION FILOSOFICA DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE LAS CIENCIAS NATURALES (PRIMERA MITAD Y MEDIADOS DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* — Marx, C., y Engels, F.: *Manifiesto del Partido Comunista.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. I, ed. cit.
— *Principios del comunismo.* En *Obras,* t. V.
— *Revolución y contrarrevolución en Alemania.* En *Obras,* t. VI.
Marx, C.: *Paichet sobre el suicidio.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. III.
* — *El Capital,* t. I (últimas palabras a la segunda edición). Trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. México, 1959.
Engels, F.: *Exitos del movimiento por la transformación social en el continente.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. I. Moscú, 1955.
— *La situación en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. II. Moscú, 1955.
— *El "Times" y el comunismo alemán.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. II.
— *Descripción de las colonias comunistas en la Edad Contemporánea.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. III.
— Prólogo y epílogo al folleto de Fourier "Sobre el comercio". C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. V.
— *La literatura de los emigrados.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XV.
* — *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II, ed. cit.
— *Dialéctica de la naturaleza.* Moscú, 1955.
* — *Anti-Dühring,* trad. de W. Roces, ed. cit.
* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., t. I.
— *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve.* Ibídem.
— *Para una caracterización del romanticismo económico.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. II, ed. cit.
* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1950. (También en *Obras completas,* t. III, ed. cit.)
* — *Observación sobre el problema de la teoría de los mercados.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. IV, ed. cit.
* — *Algo más sobre la teoría de la realización.* Ibídem.
* — *¿Qué hacer?* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. V, ed. cit. (También en *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. cit., t. I.)
* — *Ideas marxistas sobre el problema agrario en Europa y en Rusia.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. VI.
— *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa (1905-1907).* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XIII.
* — *Materialismo y empiriocriticismo.* Moscú, 1948.
— *Augusto Bebel.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XIX.
* — *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
— *La correspondencia entre Marx y Engels,* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XIX.
— *Una destrucción más del socialismo.* V. I. Lenin, *Obras compleas,* t. XX.
* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* tomo I, ed. cit.
* — *La Tercera Internacional y su lugar en la historia* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
— *El Primer Congreso de toda Rusia sobre la educación extraescolar.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XXIX.

Lenin, V. I.: *Prólogo a la edición del discurso "Cómo engañan con las consignas de libertad e igualdad"*. Ibidem.
* — *Sobre la cooperación*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, t. II, ed. cit.

FUENTES

Bentham, J.: *Sobre las pruebas judiciales*. Kiev, 1876. *Táctica de las cámaras legislativas*. San Petersburgo, 1907.
Cabet, E.: *Viaje a Icaria*. Prólogo de V. P. Volguin. Moscú-Leningrado, 1948.
Carlyle, T.: *Los héroes y lo heroico en la historia*. San Petersburgo, 1891.
Comte, Augusto: *El espíritu de la filosofía positivista* (Sobre el pensamiento positivo). San Petersburgo, 1910. *Curso de filosofía positiva*, en seis tomos, t. I-II. San Petersburgo, 1899-1910. *Resumen general del positivismo*. 1ª y 3ª partes. En "Iniciadores del positivismo", fasc. IV-V. San Petersburgo, 1912-1913.
Darwin, C.: *Obras*, t. I-VIII. Moscú-Leningrado, 1935-1953.
Dézamy, T.: *Código de la comunidad*. Prólogo de V. P. Volguin. Moscú-Leningrado, 1956.
Faraday, Miguel: *Investigaciones experimentales sobre la electricidad*. Leningrado, 1951. *Faraday's Diary*, vols. I-VII. Londres, 1932-1936.
Fourier, C.: *Obras escogidas*. Prólogo de V. P. Volguin, t. IV. Moscú-Leningrado, 1951-1954.
Haeckel, E.: *Enigmas del mundo. El monismo y la ley de la naturaleza*. Bajo la dirección de A. A. Maximov. Moscú, 1937. *El monismo*. Gómel, 1924.
Malthus, R.: *Ensayo sobre la ley de población*, t. I-II. San Petersburgo, 1868.
Mayer, R.: *La ley de conservación y transformación de la energía*. Moscú-Leningrado, 1933.
Mill, J. S., y Taine: *La inducción como método de investigación de la naturaleza*. San Petersburgo, 1866. *Reflexiones e investigaciones políticas, filosóficas e históricas*, 1ª y 2ª partes. San Petersburgo, 1864-1865. *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*. 2ª ed. Moscú, 1914. *Utilitarismo*, 3ª ed. San Petersburgo, 1900.
Owen, Roberto: *Obras escogidas*, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1950.
Ricardo, D.: *Principios de economía política y tasación*. En *Obras*, t. I. Moscú, 1955.
Saint-Simon: *Obras escogidas*, t. I-II. Prólogo de Volguin. Moscú-Leningrado, 1948.
Schwann, T.: *Investigaciones microscópicas en relación con la estructura y el crecimiento de los animales y de las plantas*. Moscú-Leningrado, 1939.
Smith, A.: *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, t. I-II Moscú-Leningrado, 1935.

TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN Y SÍNTESIS

Amlinski, I. E.: *Geoffroy Saint-Hilaire y su lucha contra Cuvier*. Moscú, 1955.
Antonóvich, M. A.: *Charles Darwin y su teoría*. En *Obras filosóficas escogidas*. Moscú, 1945.
Davitashvili, L. Sh.: *Ensayos sobre la historia de la doctrina de la evolución*. Moscú, 1936.
Kammari, M.: *Un gran socialista utópico del siglo XIX (C. Fourier)*. En *Bajo la bandera del marxismo*, núms. 11-12. Moscú, 1937. *Notas sobre los grandes utopistas del siglo XIX*. En *Frente de la ciencia y de la técnica*, núms. 11-12. Moscú, 1935.
Kédrov, B. M.: *La atomística de Dalton*. Moscú-Leningrado, 1949.
La doctrina de Saint-Simon. Prólogo de V. P. Volguin. Moscú-Leningrado, 1947.
Platónov, G. V.: *Concepción filosófica de K. A. Timiriázev*. Moscú, 1952.
Plejánov, G. V.: *El socialismo utópico del siglo XIX*. En *Obras*, t. XVIII. Moscú-Leningrado, 1925.
Timiriázev, K. A.: *Carlos Darwin y su doctrina*. En *Obras escogidas*, en cuatro tomos, t. IV. Moscú, 1949.
Togliatti, Palmiro: *Desarrollo y crisis de las ideas italianas en el siglo XIX*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 5. Moscú, 1955.

CAPITULO IV

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA EN RUSIA DURANTE EL PERIODO DE CRISIS DEL REGIMEN DE SERVIDUMBRE Y DE PASO AL CAPITALISMO (1825 A 1860). LA FILOSOFIA MATERIALISTA DE LA DEMOCRACIA REVOLUCIONARIA RUSA

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica.* trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo. México, D. F., 1959.
— *La política tradicional de Rusia.* En *Obras,* t. IX.
— *La Alianza de la democracia socialista y la Asociación Internacional de Trabajadores* (capítulo VIII, "La Alianza en Rusia", y capítulo X, "Suplemento al capítulo «La Alianza en Rusia»"). En *Obras,* t. XIII, 2ª parte.
— *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
Correspondencia de C. Marx y F. Engels con políticos rusos, 2ª ed. Leningrado, 1951.
Marx, C.: *Resumen de las "Cartas sin dirección" de N. G. Chernishevski.* En "Archivo de Marx y Engels", XI. Leningrado, 1948.
— *Sobre la abolición de la servidumbre en Rusia.* Ibídem.
Engels. F.: *La literatura de la emigración.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XV.
— *Epílogo al artículo "Las relaciones sociales en Rusia".* C. Marx y F. Engels, *Obras,* tomo XVI, 2ª parte.
* Lenin, V. I.: *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. I, Editorial Cartago. Buenos Aires, 1958.
* — *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* Ibídem.
* — *Perlas de la proyectomanía populista.* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., tomo II.
* — *¿A qué herencia renunciamos?* Ibídem.
* — *Una crítica no crítica...* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. III.
* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* Ibídem.
* — *Una tendencia regresiva en la socialdemocracia rusa.* En *Obras completas,* t. IV.
* — *¿Qué hacer?* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. V.
* — *El comienzo de las manifestaciones.* Ibídem.
* — *Los perseguidores de los zemstvos y los Aníbales del liberalismo.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. V.
* — *Plejánov y Vasíliev.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XI.
* — *La socialdemocracia y las elecciones a la Duma.* Ibídem.
— "Cuando haces caso al tonto..." Ibídem.
— *Proyecto de discurso sobre la cuestión agraria a la Segunda Duma del Estado.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XII.
* — *Materialismo y empiriocriticismo.* Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948. (También en *Obras completas,* t. XIV.)
— *¿Por qué luchar?* En *Obras completas,* t. XVI.
— *Acerca de "Veji".* Ibídem.
— *Con motivo de un aniversario.* Ibídem.
— *La reforma agraria y la revolución proletario-campesina.* Ibídem.
* — *En memoria de Herzen.* En *Obras escogidas,* t. I, ed. cit. (También en *Obras completas,* t. XVIII.)
— *Otra campaña contra la democracia.* En *Obras completas,* t. XVIII.
— *Los defensores de la servidumbre se disfrazan de liberales.* Ibidem.
— *La campaña electoral para la IV Duma y las tareas de la socialdemocracia revolucionaria.* Ibídem.
— *Democracia y populismo en China.* Ibídem.
— *Acerca del populismo.* Ibídem.
— *Papel de los estamentos y de las clases en el movimiento de liberación.* En *Obras completas,* t. XIX.
— *Los liberales y la libertad sindical.* Ibidem.
— *¿Es necesaria una lengua oficial común obligatoria?* En *Obras completas,* t. XX.

Lenin, V. I.: *Del pasado de la prensa obrera en Rusia.* Ibídem.
— *Notas críticas sobre el problema nacional.* Ibídem.
— *Los populistas y N. K. Mijailovski.* Ibídem.
* — *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* t. I, ed. cit. (También en *Obras completas,* t. XX.)
* — *Acerca del orgullo nacional de los grandes rusos.* Ibídem. (También en *Obras completas,* t. XXI.)
— *El pacifismo burgués y el pacifismo socialista.* En *Obras completas,* t. XXIII.
* — *Las tareas inmediatas del poder soviético.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* t. II. (También en *Obras completas,* t. XXVII.)
— *El Primer Congreso de toda Rusia sobre educación extraescolar.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XXIX.
* — *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* t. II. (En *Obras completas,* t. XXXI.)
* — *Sobre el significado del materialismo militante.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit. (También en *Obras completas,* t. XXXIII.)
— *A A. N. Potresov. Carta del 26-I-1899.* En *Obras completas,* t. XXXIV.
— Apuntes sobre libros, revistas y otros materiales. Nota sobre el libro *N. G. Chernishevski,* de G. V. Plejánov. En *Recopilación leninista,* XXV. Moscú, 1933.

FUENTES

Los ilustrados rusos del segundo cuarto del siglo xix. La filosofía idealista en Rusia en los años 30 a 60 del siglo xix

Chaadáev, P. Y.: *Obras y cartas,* t. I-II. Moscú, 1913-1914.
— *Cartas filosóficas inéditas de P. Y. Chaadáev.* Introducción de V. Asmus. *El legado literario,* t. XXII-XXIV. Moscú, 1935.
Gogotski, S. S.: *Diccionario filosófico,* en cuatro tomos. Kiev, 1857-1873. *La filosofía de los siglos XVII y XVIII comparada con la del siglo XIX,* fasc. 1-2. Kiev, 1878-1883.
Granovski, T. N.: *Obras,* 4ª ed. Moscú, 1900.
— *T. N. Granovski y su correspondencia,* t. I-II. Moscú, 1897.
Jomiakov, A. S.: *Apuntes de historia universal.* En *Obras completas,* en ocho tomos, t. V-VI. Moscú, 1904-1906.
Kavelin, K. D.: *La ciencia, la filosofía y la literatura.* En *Obras,* t. III. San Petersburgo, 1899.
Kireievski, I. V.: *Obras completas,* en dos tomos. Moscú, 1911.
Samarin, Y. F.: *Artículos filosófico-teológicos.* En *Obras,* en doce tomos, t. VI. Moscú, 1887.
Sheviriov, S. P.: *Opinión de un ruso sobre la cultura europea.* "Moskvitianin", 1ª parte. Moscú, 1814.
Stankévich, N. N.: *Correspondencia, 1830-1840.* Moscú, 1914.
Yurkévich, P. D.: *La razón según la doctrina de Platón y la experiencia según la doctrina de Kant.* Moscú, 1866.

Los demócratas revolucionarios rusos de los años 40 a 60

Antonóvich, M. A.: *Artículos escogidos. Filosofía. Crítica. Polémica.* Dirección de V. Evguéniev-Maxímov. Leningrado, 1938. *Obras filosóficas escogidas.* Dirección y prólogo de V. S. Kruzhkov. Moscú, 1945.
Belinski, V. G.: *Obras completas,* en trece tomos, bajo la dirección de N. F. Belchikov y otros, t. I-XII. Moscú, 1953-1956. *Obras filosóficas escogidas,* en dos tomos, bajo la dirección de M. T. Iovchuk y Z. V. Smirnova. Notas de V. S. Spiridónov, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1948. *Cartas escogidas,* en dos tomos, t. I-II. Moscú, 1955.
— *El legado literario,* t. LV-LVII. Moscú, 1948-1951.
Chernishevski, N. G.: *Obras completas,* en quince tomos. Moscú, 1939-1953. *Obras filosóficas escogidas, en tres tomos.* Dirección y prólogo de M. M. Grigorián, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1950-1951.
Dobroliúbov, N. A.: *Obras,* en tres tomos. Dirección y notas de V. A. Putintsev, M. S.

Penkin y V. Doroféev, t. I-III. Moscú, 1950-1952. *Obras completas*, en seis tomos. Dirección de P. I. Lébedev-Polianski, t. I-VI. Moscú, 1934-1941. *Obras filosóficas escogidas*, en dos tomos. Dirección y prólogo de M. T. Iovchuk, t. I-II. Leningrado, 1948.
"La causa de los Petrashevtsi", t. I-III. Moscú-Leningrado, 1937-1951.
"Los Petrashevtsi según los recuerdos de los contemporáneos". Recopilación de materiales por P. E. Schegolev, t. I. Moscú-Leningrado, 1926.
"Los Petrashevtsi". Recopilación de materiales bajo la dirección de P. E. Schegolev, t. II-III. Moscú-Leningrado, 1927-1928.
Herzen, A. I.: *Obras completas y cartas*, bajo la dirección de M. Lemke, t. I-XXII. Petrogrado, 1919-1922. *Obras completas*, en treinta tomos, bajo la dirección de V. P. Volguin y otros, t. I-XI. Moscú, 1954-1957. *Obras filosóficas escogidas*, en dos tomos, t. I-II. Moscú-Leningrado. 1948.
— *El legado literario*, t. XXXIX-XLII. Moscú, 1941.
— y Ogariov: *El legado literario*, t. LXI-LXIII. Moscú, 1953-1956. "Obras filosóficas y político-sociales de los Petrashevtsi". Dirección y prólogo por V. E. Evgráfov. Moscú, 1953.
Ogariov, N. P.: *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, en dos tomos, bajo la dirección de M. T. Iovchuk y N. G. Tarakánov. Prólogo de N. G. Tarakánov. Selección y notas de Y. Z. Cherniak, t. I-II. Moscú, 1952-1956.
Písarev, D. I.: *Obras*, en cuatro tomos. Preparación del texto, prólogo y comentarios de Y. S. Sorokin, t. I-IV. Moscú, 1955-1956. *Artículos filosóficos y político-sociales*. Dirección y prólogo de V. S. Kruzhkov. Leningrado, 1949.
Schedrín, N. (M. E. Saltikov): *Obras completas*. Moscú, 1933-1941.
Shelgunov, N. V.: *Obras*, 2ª ed. San Petersburgo, 1895. *Obras pedagógicas escogidas*. Moscú, 1954.

Científicos rusos avanzados de la primera mitad del siglo XIX

Ber, K. M.: *Autobiografía*. Leningrado, 1950. *Historia de la evolución de los animales. Observaciones y meditaciones*, t. I-II. Leningrado, 1950-1953.
Filomafitski, A. M.: *Manual de fisiología para estudiantes*, t. I-II. San Petersburgo, 1ª y 3ª partes. Moscú, 1836-1840. Ibídem, 2ª ed., 1ª parte. Moscú, 1844.
Gorianínov, P. F.: *Primeros rasgos del sistema de la naturaleza*. San Petersburgo, 1834 (en latín).
Kaidánov, Y.: *El carácter cuaternario de la vida*. San Petersburgo, 1813 (en latín).
Lobachevski, N. I.: *Obras completas*, t. I-V. Moscú-Leningrado, 1949-1951.
Rulie, K. F.: *Obras biológicas escogidas*. Moscú, 1954.
Séchenov, I. M.: *Obras filosóficas y psicológicas escogidas*. Dirección, prólogo y notas por V. M. Kagánov. Moscú, 1947.

Trabajos de investigación y síntesis

Asinovskaia, S. A.: *De la historia de las ideas avanzadas en la Rusia medieval* (T. N. Granovski). Moscú, 1955.
Baskákov, V. G.: *Ideas sociológicas de V. G. Belinski*. Moscú, 1948.
Bogoslovski, N.: *Nicolai Gavrilovich Chernishevski, 1828-1889*. Moscú, 1955.
Budilova, E. A.: *La doctrina de I. M. Séchenov sobre la sensación y el pensamiento*. Moscú, 1954.
Burlatsi, F. M.: *Ideas políticas de N. A. Dobroliúbov*. Moscú, 1954.
Bursov, B.: *Los problemas del realismo en la estética de los demócratas revolucionarios*. Moscú, 1953. *Los demócratas revolucionarios rusos acerca del héroe*. Leningrado, 1953.
"Cuadernos científicos de la Universidad de Sarátov", t. XXXI. Recopilación de artículos dedicados a V. G. Belinski. Sarátov, 1952.
Chernishévskaia, N. M.: *Crónica de la vida y la obra de N. G. Chernishevski*. Moscú, 1953.
Chesnokov, D. I.: *Las ideas filosóficas de Herzen*. Moscú, 1948.
Dimítrov, G.: *Al joven lector*. En *¿Qué hacer?* de N. G. Chernishevski. Leningrado, 1935.

"El gran pensador ruso V. G. Belinski". Recopilación de artículos. Moscú, 1948.
Elsberg, Y.: *Herzen. Su vida y su obra*, 3ª ed. Moscú, 1956.
Guinsburg, L.: *"El pasado y pensamientos"* de *Herzen*. Leningrado, 1957.
Hombres de la ciencia rusa, ensayos sobre grandes figuras de las ciencias positivas y de la técnica, t. I-II, con un prólogo y un estudio de S. I. Vavílov. Moscú-Leningrado, 1948.
Iovchuk, M.: *Belinski. Sus ideas filosóficas y político-sociales*. Moscú, 1939. *Rasgos fundamentales de la filosofía materialista clásica rusa del siglo XIX*, 2ª ed. Minsk, 1949.
Kagán, V. F.: *Lobachevski y su geometría*. Moscú, 1955.
Kagánov, V. M.: *Las ideas filosóficas de I. M. Séchenov*. Moscú, 1948.
* Kalinin, M. I.: *Sobre la educación comunista*. Moscú, 1956.
Karagánov, A.: *Chernishevski y Dobroliúbov sobre el realismo*. Moscú, 1955.
Kírov, S. M.: *El gran buscador*. En *La gaceta literaria*, 1 de diciembre de 1939.
Kirpotin, V. Y.: *Las ideas filosóficas de Saltikov-Schedrín*. En *Problemas de filosofía*, número 1. Moscú, 1954.
Kolman, E.: *N. I. Lobachevski, gran pensador ruso*, 2ª ed. Moscú, 1956.
Kruzhkov, V. S.: *Las ideas filosóficas de A. N. Dobroliúbov*. Moscú, 1952. *De la filosofía clásica rusa del siglo XIX*. Moscú, 1945.
Kusnetzov, B. G.: *Lomonósov, Lobachevski. Mendeleev. Ensayos sobre su vida y sus ideas filosóficas*. Prólogo de V. L. Komarov. Moscú-Leningrado, 1945.
"La obra de Belinski." Recopilación de artículos. Moscú, 1952.
Lazarev, P. P.: *Ensayos sobre historia de la ciencia rusa*. Moscú-Leningrado, 1950.
Lébedev-Polianski, P. I.: *V. G. Belinski. Su labor de crítica literaria*. Moscú-Leningrado, 1945.
Lemke, M.: *Los gendarmes de Nicolás I y la literatura de 1826 a 1855* (según expedientes de la tercera sección...), 2ª ed. San Petersburgo, 1909. *Los procesos políticos en Rusia de 1860-1870* (según documentos originales), 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1923.
Lunacharski, A. V.: *Literatura rusa*. Artículos escogidos. Moscú, 1947.
Márkov, N. V.: *Significado filosófico de la obra teórica de N. I. Lobachevski*. En *Problemas de filosofía*, núm. 2. Moscú, 1956.
Maslin, A. I.: *Las ideas filosóficas de Písarev*. En "De la historia de la filosofía rusa". Recopilación de artículos. Leningrado, 1951.
Maxímov, A. A.: *Ensayos sobre historia de la lucha por el materialismo en las ciencias naturales en Rusia*. Moscú, 1947.
Mikulinski, S. P.: *K. F. Rulie, biólogo materialista de la primera mitad del siglo XIX*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 3. Moscú, 1950.
Mitin, M.: *Valor histórico de la obra de A. I. Herzen* (en el 75 aniversario de su muerte). En *El Bolchevique*, núm. 2. Moscú, 1945.
Natan Zhak: *El renacimiento búlgaro*. Moscú, 1949.
Necháeva, V. S.: *V. G. Belinski. Sus años en la Universidad y su trabajo en "Teleskop" y "Molvá". 1829-1836*. Leningrado, 1954.
Néchnika, M. V.: *N. G. Chernishevski en los años de auge revolucionario*. En "Apuntes de historia", núm. 10. Moscú, 1941.
Obras inéditas de Plejánov, t. I, bajo la dirección de A. V. Lunacharski, F. D. Krétova, R. M. Plejánova. Moscú, 1934; t. VI, *Literatura crítica y filosofía rusa*, bajo la dirección de P. F. Yudin, M. T. Iovchuk y P. M. Plejánova. Moscú, 1938.
Peunova, M. N.: *Las ideas filosóficas y político-sociales de N. V. Shelgunov*. Moscú, 1954.
Plejánov, G. V.: *N. G. Chernishevski*. En *Obras*, t. V-VI. Moscú-Leningrado, 1925. *La teoría estética de N. G. Chernishevski. N. G. Chernishevski* (A los veinte años de su muerte). *Más sobre Chernishevski. Chernishevski en Siberia*. En *Obras*, tomo VI. Moscú-Leningrado, 1925. *Belinski y la realidad racional. Ideas literarias de Belinski. V. G. Belinski* (Discurso pronunciado en la primavera de 1898, con motivo del cincuenta aniversario de la muerte de Belinski, en las reuniones de rusos en Ginebra, Zurich y Berna). En *Obras*. t. X. Moscú-Leningrado, 1925. *El pesimismo como reflejo de la realidad económica* (El pesimismo de P. Y. Chaadáev). En *Obras*, t. X. Moscú, 1925. *P. Y. Chaadáev. M. P. Pogodin y la lucha de clases. I. V. Kireevski. Sobre el libro de N. A. Berdiáev "A. S. Jomiakov"*. En *Obras*, t. XXIII. Moscú-Leningrado, 1926. *Vissarión Grigórievich Belinski y Valerián Máikov. Sobre el libro de S. Azhevski "Belinski según sus con-*

temporáneos. Ibídem. *A. I. Herzen y la servidumbre. Las ideas filosóficas de A. I. Herzen* (en el centenario de su nacimiento). *Herzen en la emigración. Sobre el libro de V. Y. Bogucharski "A. I. Herzen". Discurso ante la tumba de Herzen en Niza el 7 de abril de 1912.* Ibídem. *Dobroliúbov y Ostrovski.* En *Obras*, tomo XXIV. Moscú-Leningrado, 1927. *Arte y Literatura.* Moscú, 1948.
Pokusáev, E. N.: *G. Chernishevski*, 2ª ed. Sarátov, 1955.
Polianski, V. (P. I. Lébedev): *N. A. Dobroliúbov. Ideas filosóficas y crítica literaria*, 2ª ed. Moscú, 1935. *Tres grandes demócratas rusos.* Moscú, 1938.
Prokófiev, V. I.: *El ateísmo de los demócratas revolucionarios rusos*, 2ª ed. Moscú, 1955.
Ráikov, B. E.: *Los biólogos evolucionistas rusos anteriores a Darwin.* En *Documentos para la historia de las ideas evolucionistas en Rusia*, t. I-III. Moscú-Leningrado-1952-1955.
Reiser, S. A.: *Crónica de la vida y obra de N. A. Dobroliúbov.* Moscú, 1953.
Riúrikov, B.: *N. G. Chernishevski.* Moscú, 1953.
Rosental, M.: *Las ideas filosóficas de N. G. Chernishevski.* Moscú, 1948.
Shipánov, I. Y.: *La filosofía materialista rusa y su significado histórico.* Moscú, 1953.
Shvartsman, A. L.: *N. G. Chernishevski y las ciencias naturales.* En *Problemas de filosofía*, núm. 4. Moscú, 1956.
Skaftímov, A.: *Vida y obra de N. G. Chernishevski*, 2ª ed. Sarátov, 1947.
Spizhárskaia, N. V.: *Un artículo desconocido de A. Bebel sobre Chernishevski.* En "Informes y comunicaciones de la Facultad de Filología de la Universidad de Leningrado", fasc. 1. Leningrado, 1949.
* Stalin, J.: *¿Cómo entiende la socialdemocracia la cuestión nacional?* En *Obras*, tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1953.
Steklov, Y. M.: *N. G. Chernishevski. Su vida y su obra. 1828-1889*, 2ª ed., t. I-II. Moscú-Leningrado, 1928.
Steklov, Y.: *Vida y obra de N. A. Dobroliúbov* (1836-1861). Leningrado, 1930.
Storchak, L. I.: *Las ideas de Lobachevski sobre el espacio y el tiempo.* En *Problemas de filosofía*, núm. 1. Moscú, 1951.
Vulfson, G. N., y Bushkanets, E. G.: *La lucha político-social en la Universidad de Kazán, en 1859-1861.* Kazán, 1955.
Yákovlev, M. V.: *Las ideas filosóficas de N. P. Ogariov.* Moscú, 1957.
Zevin, V. Y.: *Las ideas políticas y programa político de N. G. Chernishevski.* Moscú, 1953.
Zhdánov, V.: *Nicolás Alexándrovich Dobroliúbov, 1836-1861.* Moscú, 1951.
Zhdánov, A.: *Informe sobre las revistas "Zvesdá" y "Leningrado".* Moscú, 1952.

CAPITULO V

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO AVANZADOS DE LOS PUEBLOS DE LA U.R.S.S. DURANTE EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE TRANSICION AL CAPITALISMO (PRIMERA MITAD Y MEDIADOS DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Lenin, V. I.: *El problema nacional en nuestro programa.* En *Obras completas*, t. VI.
— *Notas críticas sobre el problema nacional.* Ibídem.
— *Sobre la política nacional.* En *Obras completas*, t. XX.
* — *Acerca del orgullo nacional de los grandes rusos.* En *Obras escogidas*, ed. cit., tomo I. (También en *Obras completas*, t. XXI.)

FUENTES

Ucrania

Frankó, Iván: *Obras escogidas*, trad. del ucraniano, t. I-IV. Moscú, 1948-1951.
Obras escogidas político-sociales y filosóficas de los demócratas revolucionarios de

Ucrania en el siglo XIX. Dirección de M. T. Iovchuk y D. F. Ostrianin. Moscú, 1955.
Shevchenko, Tarás: *Obras*, en cinco tomos, t. I-V. Moscú, 1955-1956. *Obras*, en tres tomos. Kíev, 1955 (en ucraniano).

Bielorrusia y Lituania

Bogushévich, F.: *Obras escogidas*, trad. del bielorruso. Moscú, 1953.
Literatura bielorrusa del siglo XIX. Antologia. Minsk, 1950 (en bielorruso).
Poesía lituana. Antologia. Vilna, 1950.

Azerbaidján

Ajúndov, M. F.: *Obras escogidas*. Moscú, 1956; *Obras filosóficas escogidas*. Dirección y prólogo de M. Kasúmov. Bakú, 1953.
Bakijánov Abbas-Kuli-Aga: *Gulistan-Iram*. Bakú, 1926.

Armenia

Abovián Jachatur: *Obras escogidas*. Trad. del armenio. Moscú, 1948. *Obras completas*, en ocho tomos, t. I-VII. Ereván, 1947-1956 (en armenio).
— *Heridas de Armenia. Lamento de un patriota*. Ereván, 1948.
Cartas de personalidades literarias y sociales a N. Y. Nikoladze. Tbilisi, 1949.
Chavchavazde, Iliá: *Obras escogidas*. Tbilisi, 1955. *Obras completas*. Tbilisi, 1951-1953 (en georgiano).
Dodashvili, S.: *Curso de filosofía*, parte I, "Lógica". Tbilisi, 1949. (en georgiano).
[Dodashvili, S. I.] Dodáev-Magarski, S.: *Curso de filosofía*, 1ª parte, "Lógica". San Petersburgo, 1827.
Mikael Nalbandián. Recopilación de documentos. Ereván, 1956 (en ruso y en armenio).
Nalbandián, M.: *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*. Dirección y prólogo de A. B. Jachaturián. Moscú, 1954. *Obras escogidas*. Ereván, 1953.
Nikoladze, N.: *Obras escogidas*. Tbilisi, 1933 (en georgiano).

Kazajstán

Valijánov, Ch. Ch.: *Obras*. En *Boletín de la Sociedad Geográfica Rusa, sección de etnografía*, t. XXIX. San Petersburgo, 1904.
— *Artículos. Correspondencia*. Alma-Atá, 1947.

Letonia

Alunans Juris: *Obras*. Riga, 1931 (en letón).
Rainis, Juan: *Obras*, en tres tomos. Riga, 1954.
Veidenbaums, E.: *Obras escogidas*. Riga, 1953 (en letón).

Trabajos de investigación y síntesis

Ucrania

Belchikov, N. F.: *Tarás Shevchenko*. Ensayo crítico-biográfico. Moscú, 1939.
Dmiterko, Y. D.: *Las ideas filosóficas y político-sociales de T. G. Shevchenko*, 2ª ed. Moscú, 1954.
Dobroliúbov, N. A.: *"El bardo" de T. G. Shevchenko*. En *Obras*, en tres tomos, t. III. Moscú, 1952.

Golovaja, I. P.: *T. G. Shevchenko y los demócratas revolucionarios de 1850 a 1860.* Kiev, 1953 (en ucraniano).
Jruschov, N. S.: *Décimo aniversario de la constitución del pueblo ucraniano en un estado ucraniano soviético único.* Conferencia en la sexta Sesión conmemorativa del Soviet Supremo de la R.S.S. de Ucrania, el 29 de octubre de 1949. Kiev, 1949.
Herzen, A. I.: *Rusia y Polonia.* En *Obras completas y cartas,* t. IX. Petrogrado, 1919.
Historia de la República Socialista Soviética de Ucrania, t. I. Kiev, 1953.
Kiriliuk, E. P.: *Taras Grigorievich Shevchenko.* Ensayo crítico-biográfico. Kiev, 1951.
Los demócratas revolucionarios ucranianos y la amistad del pueblo ucraniano con el ruso. Kiev, 1955.
Los demócratas revolucionarios ucranianos. Ideas filosóficas y político-sociales. Recopilación de artículos, dirigida por G. S. Vasetski, I. P. Galovaja y otros. Moscú, 1954.
Nóvikov, M. I.: *El ateísmo de T. G. Shevchenko y sus ideas filosóficas.* En *Revista de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Ucrania,* número 3. Kiev, 1949 (en ucraniano).
"Pravda" de antes de octubre de 1917 y los problemas del arte y la literatura. Moscú, 1937.
Tesis sobre el tercer centenario de la reincorporación de Ucrania con Rusia (1654-1954). Aprobadas por el Comité Central del P.C.U.S. Moscú, 1954.
Trabajos de la primera y segunda conferencias científicas sobre Shevchenko. Kiev, 1955 (en ucraniano).
Trabajos de la tercera conferencia científica sobre Shevchenko. Kiev, 1955 (en ucraniano).

Bielorrusia

Antología de la poesía bielorrusa. Moscú, 1952.
Historia de la República Socialista Soviética de Bielorrusia, t. I. Minsk, 1954.
Luschitski, I. N.: *La democracia revolucionaria rusa y las ideas político-sociales progresivas en Bielorrusia en el periodo del alzamiento de 1863.* En "Trabajos científicos de filosofía de la Universidad Nacional Bielorrusa V. I. Lenin", fasc. 1. Minsk, 1956.
Luschitski, I.: *Las ideas político-sociales de Kustus Kalinovski.* En *Polimia,* núm. 8. Minsk, 1949.
Smirnov, A. F.: *Konstantin Kalinovski.* Minsk, 1950.

Azerbaidján

Guséinov, G.: *De la historia de las ideas filosóficas y sociales en Azerbaidján en el siglo XIX.* Bakú, 1949.
Kasúmov, M. M.: *M. F. Ajúndov y la estética de los demócratas revolucionarios rusos del siglo XIX.* Bakú, 1954.
Makovelski, A. O.: *Sobre el problema de la concepción filosófica de Mirza Shafi.* En "Trabajos del Instituto de Historia y Filosofía de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Azerbaidján", t. VII. Bakú, 1955.
Popov, A. B.: *Bakijánov y Kulhelbeker.* En *Cuadernos Científicos de la Universidad de Stavropol,* t. VII, 1951.

Armenia

Abov, G.: *Jachatur Abovián. Su vida y su obra.* Moscú- Ereván, 1948.
Akopián, P.: *Jachatur Abovián.* (Ensayos sobre su vida y su obra.) Ereván, 1955 (en armenio).
Aslanián, L.: *Un gran revolucionario demócrata materialista.* En *Boletín de Noticias de la Academia de Ciencias de R.S.S. de Armenia.* "Ciencias Sociales", núm. 9. Ereván, 1949 (en armenio).
Danielián, M.: *Sobre las ideas éticas de M. Naldanbián.* En *Boletín de la Academia de Ciencias de R.S.S. de Armenia.* Ciencias Sociales, núm. 3. Ereván, 1955 (en armenio).

Ganalanián, O.: *Jachatur Abovián*. Ereván, 1948 (en armenio).
Grigorián, G.: *Las ideas éticas de la Ilustración burguesa armenia en la segunda mitad del siglo XVIII*. En *Boletín de la Academia de Ciencias de Armenia*. Ciencias Sociales. Ereván, 1956 (en armenio).
Historia del pueblo armenio, 1ª parte. Ereván, 1951.
Jachaturián, A. B.: *El gran filósofo demócrata armenio J. Abovián y la cultura progresiva rusa*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 5. Moscú, 1953. *M. L. Nalbandián, gran revolucionario demócrata armenio*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 3. Moscú, 1949.
Karapetián, A.: *La crítica de la filosofía hegeliana por Nalbandián*. Ereván, 1956.
Mkrtchián, A.: *Mikael Nalbandián*. Ereván, 1955 (en armenio).
Muradián, G.: *Jachatur Abovián*. Ereván, 1955 (en armenio).
Shajazizián, A.: *Jachatur Abovián*. Ereván, 1955 (en armenio).
Sarkisián, J. S.: *Mikael Nalbandián como crítico de algunos aspectos reaccionarios de la filosofía de Hegel*. En *Boletín de la Academia de Ciencias de la R.S.S. de Armenia*. Ciencias Sociales, núm. 9. Ereván, 1949 (en armenio).
Tovmasián, S. S.: *M. L. Nalbandián y la estética de la democracia revolucionaria rusa*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 2. Moscú, 1955.
Zarián, P. J.: *Abovián, gran hijo del pueblo armenio*. Moscú, 1955.

Georgia

Avaliani, S. Sh.: *Las ideas filosóficas de G. Tsereteli*. Tbilisi, 1954.
Gotsadze, M. K.: *Salomón Dodashvili*. Tbilisi, 1955 (en georgiano).
Kalandarishvili, G. M.: *Ensayos sobre historia de la lógica en Georgia*. 2ª ed. Tbilisi, 1955.
Kukava, T. G.: *Un eminente pensador georgiano*. En *Problemas de Filosofía*, núm. 2. Moscú, 1956. *Ensayos sobre historia de las ideas filosófico-sociales en Georgia en la primera mitad del siglo XIX*. Tbilisi, 1956. (en georgiano). *Salomón Dodashvili y sus ideas filosóficas* (1805-1836). Tbilisi, 1955 (en georgiano).
Ratiani, P.: *Iliá Chavchavadze. Sus ideas filosóficas y político-sociales*, 2ª ed. Tbilisi, 1954 (en georgiano).
Tavzishvili, G.: *Salomón Dodashvili* (Obra e ideas pedagógicas). En "Trabajos del Instituto de Pedagogía de Tbilisi", t. V. Tbilisi, 1948 (en georgiano).
Zakartsadze, G. I.: *Las ideas político-sociales de N. Nikoladze*. Tbilisi, 1955.

Asia Central y Kazajstán

Aidárova, J.: *Chokán Valijanov*. Prólogo de N. Drzhinina. Alma-Atá, 1945.
Beisembíev, K.: *Las ideas filosóficas de Abai Kunanbáev*. Alma-Atá, 1956.
Bekjozhin, J.: *Influencia de N. G. Chernishevski sobre la formación de las ideas político-sociales de Ch. Valijánov*. En "Cuadernos científicos de la Universidad de Kazajstán", t. XIX. Alma-Atá, 1955.
Gafúrov, B. G.: *Breve historia del pueblo tadjiko*, t. I, 3ª ed. Moscú, 1955.
Historia de la República Socialista Soviética de Kazajstán, t. I. Alma-Atá, 1957.
Historia de la República Socialista Soviética de Uzbekistán, t. I, libros 1-2. Tashkent, 1955-1956.
Lurie, A.: *Chokán Valijánov, primer sabio e ilustrado kazajo*. En *Revista de Historia*, núms. 11-12. Moscú, 1943.
Miminov, I.: *De la historia de las ideas filosóficas y sociales del Uzbekistán a fines del siglo XIX y principios del XX*. En "Trabajos de la Universidad de Uzbekistán", nueva serie, núm. 40. Samarcanda, 1949.
Seguizbáev, O. A.: *Ch. Ch. Valijánov, gran pensador y demócrata kazajo*. En "Boletín de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Kazajstán, número 3. Alma-Atá, 1957.
Umagúlov, K.: *Grandes pensadores demócratas del pueblo kazajo*. Alma-Atá, 1950 (en kazajo).
Vajídov, J. P.: *Las ideas políticas de los filósofos de los pueblos de Asia Central en la segunda mitad del siglo XIX*. En *El Estado y el Derecho Soviético*, núm. 7. Moscú, 1955.

Moldavia

Historia de Moldavia, en dos tomos, t. I. *Desde los tiempos más antiguos hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre*. Kishinev, 1951.
Kovchégov, P., y Korobán, V.: *Sobre las concepciones político-sociales de Alecu Russo*. Kishinev, 1953.
Smelij, V. M.: *Sobre el problema de la concepción político-social de A. Hasdeu*. En "Cuadernos científicos de la Universidad de Kishinev", t. VI, serie de Letras. 1956.

Letonia

Antología de la poesía letona. Riga, 1955.
Historia de la República Socialista Soviética de Letonia, t. I (desde los tiempos más antiguos hasta 1860). Riga, 1952.
Historia de la República Socialista Soviética de Letonia (desde los tiempos más antiguos hasta 1953). Compendio. Riga, 1955.
Naan, G., y Samson, V.: *Ideas filosóficas y sociales progresivas de los pueblos del Báltico en el siglo XIX*. En *El bolchevique de la Letonia Soviética*, núm. 9. 1948.
Samson, V.: *Las ideas filosófico-sociales de Juan Rainis*. En *El Comunista de la Letonia Soviética*, núm. 9. 1955.

Estonia

La concepción filosófica y obra de F. R. Kreuzwald. Recopilación de artículos. Tallin, 1953 (en estoniano).
Historia de la República Socialista Soviética de Estonia (desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días). Tallin, 1952.
Jansen, E. A.: *Sobre el desarrollo de las ideas progresivas político-sociales y filosóficas en Estonia en la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX*. En *Boletín de Academia de Ciencias de la República de Estonia*, número 1, 1953 (en estonio).

CAPITULO VI

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA AVANZADAS EN LOS PAISES DE EUROPA ORIENTAL DURANTE EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE FORMACION DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS (PRIMERA MITAD Y MEDIADOS DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *Sobre la cuestión polaca*. Discursos pronunciados el 22 de febrero de 1848 en Bruselas en la reunión conmemorativa del segundo aniversario del levantamiento de Cracovia de 1846. En *Obras*, 2ª ed., t. IV. Moscú, 1955.
— *Mazzini y Kossuth. La alianza con Luis Napoleón. Palmerston*. En *Obras*, t. IX.
— *El problema de Oriente. Las nacionalidades en Turquía*. Ibídem.
— y otros: *Mitin en Ginebra con motivo del 50 aniversario de la revolución polaca de 1830*. En *Obras*, t. XV.
Marx, C.: *Las hazañas de los Hohenzollern*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. VI. Moscú, 1957.
— *Mazzini y Napoleón*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XI, 1ª parte.
Engels, F.: *La lucha en Hungría*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. VI. Moscú, 1957.
— *Debates sobre la cuestión polaca en Francfort*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., tomo V. Moscú, 1955.

Engels, F.: *La guerra de los campesinos en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., tomo VII. Moscú, 1956.
— *El papel de la violencia en la historia.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XVI, 1ª parte.
— *La política exterior del zarismo en Rusia.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XVI, 2ª parte.
* Lenin, V. I.: *El problema nacional en nuestro programa.* En *Obras completas*, ed. cit., t. VI.
— *El programa agrario de la socialdemocracia rusa.* Ibídem.
— *El grupo campesino o "del trabajo" en el Partido Obrero socialdemócrata en Rusia.* En *Obras completas*, t. X.
* — *En memoria de Herzen.* En *Obras escogidas*, ed. cit., t. I.
* — *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación.* Ibídem.

FUENTES

Polonia

Dembowski, E.: *Algunas ideas sobre el eclecticismo.* Trad. del polaco. En *Problemas de filosofía*, núm. 3. Moscú, 1950. *Obras*, en cinco tomos. Cracovia, 1955 (en polaco).
Mickiewicz, Adam: *Obras*, en cinco tomos. Moscú, 1948-1952.
Obras escogidas de los pensadores polacos progresivos, en tres tomos. Selección, dirección, prólogo y notas de I. S. Miller e I. S. Narski, t. I-II. Moscú, 1956.
Slowacki, Julio: *Obras escogidas.* Moscú, 1952.

Pueblos de Yugoslavia

Markovic, Svetozar, *Obras escogidas.* Prólogo y notas de V. G. Karásev. Moscú, 1956.
Negos, Pedro: *La corona de las montañas.* Moscú, 1955.
Zuiovic, Z.: *Obras.* Belgrado, 1892 (en servio).

Rumania

Conta, Basilio: *Teoría fatallismului. Teoría ondulatiei universale.* Commentate de N. Bagdasar. Editura scrisul romanesc. Craiova (s.a.).
Texte privind desvoltarea gândirii social-politice in România. Bucaresti, Editura Academiei republicii populare Romane, 1954.

Bohemia y Eslovaquia

Neruda, Juan: *Obras escogidas.* Moscú, 1950.

Hungría

Antología de la poesía húngara. Moscú, 1952.
Petöfi, Sandor: *Obras escogidas.* Moscú, 1955.
Tancsics, Mihai: *El camino de mi vida.* Moscú, 1952.

Bulgaria

Antología de la poesía búlgara. Moscú, 1956.
Bótev, Cristo: *Obras escogidas.* Trad. del búlgaro. Moscú, 1948. *Artículos, ensayos, cartas.* Trad. del búlgaro. Introducción de D. Zaslavski. Moscú, 1952.
Karavélov, Liuben: *Novelas y cuentos.* Moscú, 1950.
Stoyánov, Zacarías: *Apuntes sobre los levantamientos búlgaros.* Moscú, 1953.

Trabajos de investigación y síntesis

Chernishevski, N. G.: *Prólogo.* Moscú, 1953.
— *Falta de tacto nacional. Insensatez popular. Obras completas*, en quince tomos, tomo VII. Moscú, 1950.
Derzhavin, N. S.: *Cristo Bótev, poeta revolucionario (1847-1876).* Moscú-Leningrado, 1948.
Erijónov, L.: *Los demócratas revolucionarios rusos y las ideas sociales de los eslavos del Sur en los años 60 y 70 del siglo XIX.* Moscú, 1950.
Fucik, Julio: *Artículos y ensayos escogidos.* Moscú, 1950.
Gidash, A.: *Sandor Petöfi (123-1846).* Moscú, 1950.
Gorski, I. K.: *Adam Mickiewicz.* En el centenario de su muerte. 1855-1955. Moscú, 1955.
Herzen, A. I.: *El pasado y pensamientos.* En *Obras completas*, en treinta tomos, tomos VIII-X. Moscú-Leningrado, 1955-1956. *Rusia y Polonia*, t. XI. Petrogrado, 1919.
Historia de Bulgaria, en dos tomos, t. I-II. Moscú, 1954-1955.
Historia de Polonia, en tres tomos, t. I-II. Moscú, 1954-1955.
Historia de Rumania, trad. del rumano. Moscú, 1950.
Historia de Checoslovaquia, en tres tomos, t. I. Moscú, 1956.
Kolman, E.: *Bernardo Bolzano.* Moscú, 1955.
Literatura de los pueblos eslavos, fasc. I. *Adam Mickiewicz.* En el centenario de su muerte. Recopilación de artículos. Moscú, 1956.
Narski, I. S.: *De la historia de las ideas filosóficas y político-sociales en Polonia en los siglos XVIII y XIX.* Moscú, 1956.
— *Concepciones filosóficas de E. Dembowski. De la historia de la filosofía polaca del siglo XIX.* Moscú, 1954.
Natan, Zhak: *El Renacimiento búlgaro.* Trad. del búlgaro. Moscú, 1949.
Néchkina, M. V.: *La sociedad de los Eslavos Unidos.* Moscú-Leningrado, 1927.
Popescu-Dorianu, N.: *La revolución de 1848 en Rumania y Nicolás Balcescu.* Moscú, 1950.
Sleishka, D. V., y Narski, I. S.: *De la historia de las ideas filosóficas entre los eslavos del Oeste y del Sur.* En *Problemas de Filosofía*, núm. 1. Moscú, 1950.
Stajéev, B. F.: *Mickiewicz y los elementos progresivos de la sociedad rusa.* Moscú, 1955.
Ursul, D.: *Las ideas filosóficas y político-sociales de N. G. Milescu-Spafari.* Kishinev, 1955.
Víktorov-Topórov, V.: *Svetozar Markovic* (Una página de la historia de los movimientos sociales en Servia). En *La voz del pasado*, núm. 8. 1913.
Vorobióv, L.: *Cristo Bótev.* Moscú, 1953.
Zhívov, M.: *Adam Mickiewicz. Vida y obra.* Moscú, 1956.

CAPITULO VII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA DESDE 1830 HASTA EL COMIENZO DE LA GUERRA CIVIL DE 1861 A 1865

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *Una circular en contra de Kriege.* En *Obras*, 2ª ed., t. IV. Moscú, 1955.
— *Primera revista internacional.* En *Obras*, 2ª ed., t. VII. Moscú, 1956.
— *Carta de Engels a F. A. Sorge del 29 de noviembre de 1886. Carta de Marx a J. Weydemeyer del 5 de marzo de 1852.* En *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
* Lenin, V. I.: *Sobre nuestro programa agrario* (Carta al III Congreso). En *Obras completas*, ed. cit., t. VIII.
* — *Marx acerca del "reparto negro" americano.* Ibídem.

Lenin, V. I.: *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa (1905-1907).* En *Obras completas*, t. XIII.
* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* En *Obras escogidas*, ed. cit., t. I. (También en *Obras completas*, t. XXII.)

FUENTES

[Emerson, R. W.]: *Opinión de Emerson sobre la poesía.* Moscú, 1887.
— *Essays of Ralph Waldo Emerson.* Literary classics, Ins. Nueva York, 1945.
Emerson, R. W.: *Alma elevada...* Moscú, 1902. *Hombres representativos.* Moscú, 1912. *Filosofía moral...*, 1ª y 2ª partes. San Petersburgo, 1868. *Sobre la confianza en sí mismo...* Moscú, 1900. *Tratado de la naturaleza y de la experiencia.* En *Obras*, t. I. San Petersburgo, 1902.

Trabajos de investigación y síntesis

Foster, G. Z.: *Bosquejo de la historia política de Estados Unidos*, 2ª ed. Moscú, 1955.
Historia de la literatura norteamericana, t. I. Moscú-Leningrado, 1947.

CAPITULO VIII

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN LOS PAISES IBEROAMERICANOS EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE TRANSICION AL CAPITALISMO (DESDE COMIENZOS DEL SIGLO XIX HASTA 1870)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *La intervención en México.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XII, 2ª parte.
— *Confusión en México.* Ibidem.
Lenin, V. I.: *Carta a los obreros americanos. Obras*, t. XXVIII.
— *Carta a los obreros de Europa y América.* Ibidem.
* — *Economía y política en la época de la dictadura del proletariado. Obras escogidas*, ed. cit., t. II.

FUENTES

Mora, José María Luis: *Ensayos, ideas, retratos.* México, 1941.
Humanistas del siglo XVIII. México, 1941.
Obras completas de Esteban Echeverría. Ediciones Antonio Zamora. Buenos Aires, 1951.

Trabajos de investigación y síntesis

Foster, G. Z.: *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos*, 2ª ed. Moscú, 1955.
Historia de la literatura norteamericana, t. I. Moscú-Leningrado, 1947.
Parkes, H.: *Historia de México.* Moscú, 1949.

CAPITULO IX

LAS IDEAS FILOSOFICAS Y SOCIOLOGICAS EN LA INDIA, CHINA Y EL JAPON EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION Y CRISIS DEL FEUDALISMO (FINES DEL SIGLO XVIII A MEDIADOS DEL XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C.: *El Capital*, t. I-III, trad. de W. Roces, ed. cit.
— *Notas cronológicas sobre historia de la India (664-1856)*. Moscú, 1947.
Marx, C., y Engels, F.: *Revistas internacionales*. En *Obras*, t. VIII.
— *China. Indias Orientales*. En *Obras*, t. IX.
— *Persia y China. La insurrección en la India. China. El comercio del opio. La penetración de Rusia en el Asia Oriental*. En *Obras*, t. XI, 1ª parte.
— *Cartas escogidas*. Moscú, 1953.
Lenin, V. I.: *Material inflamable en la política mundial*. En *Obras completas*, t. XV.
— *El despertar de Asia*. En *Obras completas*, t. XIX.
* — *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*. *Obras escogidas*, ed. cit., t. I.
— *El socialismo y la guerra* (La actitud del P.O.S.D.R. hacia la guerra). En *Obras completas*, t. XXI.
* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. En *Obras escogidas*, t. I.
— *La guerra y la revolución*. En *Obras completas*, t. XXIV.
— *Primer borrador de tesis sobre la cuestión nacional y colonial*. En *Obras completas*, t. XXXI.
— *Sobre la historia de la dictadura*. Ibídem.
— *El II Congreso de la Internacional Comunista*. Ibídem.

FUENTES

India

Collet, S. D.: *Letters of Raja Rammohan Ray*. Calcuta, 1914.
The english works of Raja Rammohan Ray. Allahabad, 1906.

China

Chan Siue-Chen: *Venshi tun-i* (Idea general de la historia escrita). Pekín, 1956 (en chino).
Chuan Yuan: *Tsintsi tsiuan-ku* (Diccionario de libros clásicos) (en chino).
Exposición terrena del Imperio celeste (Documentos sobre historia moderna de China), t. I. *Teipin Tian-ho*. Shanghai, 1954 (en chino).
Hun Tsi-Chen: *Dinan ventsi* [Obras escogidas de Din-an] (en chino).
Hun Shen-Han: *Nuevos razonamientos en ayuda de la administración* (en chino).
Hun Siu-Tsiuan: *1. La salvación del mundo. 2. El despertar del mundo. 3. El conocimiento del mundo*. En "Documentos sobre historia de la ideología de China en los tiempos modernos", bajo la dirección de Tsi-Tsiuan. Pekín, 1957 (en chino).
Lin Tsi-Siui: *Sichou chi* (Noticias sobre los cuatro continentes) (en chino).
Liu Fin-Lu: *Tso shi Chuntsiu kaochen* (Fuentes fidedignas de la "Crónica de Chuntsiu", del señor Tso) (en chino).
Tsiao-Siun: *Comentarios a "Lun Yui"*; *Men Tsi chen-i* (Verdadero sentido del canon Men Tsi) (en chino).
Vei Yuan. Shen u tsi (Notas sobre las batallas (en chino).
Wan Chun: *Shu siue* (Exposición de las doctrinas) (en chino).

Trabajos de investigación y síntesis

Balamamurti, I.: *Breve historia del pueblo andhra.* Trad. del telegu. Moscú, 1956.
Bernier, F.: *Historia de las últimas revoluciones en el Estado del Gran Mogol.* Moscú-Leningrado, 1936.
Dobroliúbov, N. A.: *Una ojeada a la historia y estado actual de las Indias Orientales. Obras escogidas,* en tres tomos, t. I. Moscú, 1950.
Documentos de la India. Moscú, 1955. ("Cuadernos científicos del Instituto de Estudios Orientales", t. XII.)
Efímov, G.: *Ensayos sobre historia moderna y contemporánea de China,* 2ª ed. Moscú, 1951.
Fan Ven-Lan: *Historia moderna de China,* t. I (1840-1901). Moscú, 1955.
Historia moderna de los países dependientes y coloniales, t. I. Moscú, 1940.
Historia moderna de los países extranjeros de Oriente, t. I. Moscú, 1952.
Hu Shen: *La agresión de las potencias imperialistas a China.* Moscú, 1951.
Kabiraj Narahari: *El movimiento de liberación nacional en Bengala.* Moscú, 1956.
Kara-Murza, G. S.: *Los taipines.* Moscú, 1950.
Liusternik, E. Y.: *Los demócratas revolucionarios rusos acerca de la lucha de liberación del pueblo de la India.* En *Revista de la Universidad de Leningrado,* número 12. 1954.
Mao Tse-Tung: *La revolución china y el Partido Comunista de China.* En *Obras escogidas,* t. III, trad. del chino. Moscú, 1953.
— *Sobre la dictadura de la democracia popular,* trad. del chino. Moscú, 1949.
Mináev, I. P.: *De un viaje por la India.* En *Revista del Ministerio de Educación Nacional,* núm. 11. San Petersburgo, 1876.
Nehru, Jawaharlal: *Descubrimiento de la India,* trad. del inglés. Moscú, 1955.
Petrov, A. A.: *Ensayo sobre la filosofía de China.* Recopilación "China". Moscú-Leningrado, 1940.
Reisner, I. M.: *Los "Apuntes cronológicos sobre historia de la India" de C. Marx comparados con sus obras y publicaciones anteriores.* En *Revista de la Universidad de Moscú,* serie de Ciencias Sociales, núm. 4. 1949.
Rolland, Romain: *Ensayo sobre la mística y la vida espiritual de la India contemporánea.* Con prólogos del autor, de M. Gorki, A. V. Lunacharski y Stefan Zweig. Trad. bajo la dirección de M. A. Salie, t. XIX. Leningrado, 1936.
Sinha, N. K., y Banarhi, A. Ch.: *Historia de la India.* Moscú, 1955.
Vistos por los amigos. Los rusos y la India. (Recopilación.) Moscú, 1957.

BIBLIOGRAFIA EN LENGUAS EXTRANJERAS PARA DISTINTOS CAPITULOS

Armstrong, A. H.: *An introduction to ancient philosophy.* Londres, Methuen, 1949.
Artz, F. B.: *The mind of the middle ages.* M. d. 200-1500. An historical survey. 2ª ed. Nueva York, Knopf, 1954.
Assorodobraj, N.: *Zalozenia teoretyczne historiografii Lelewela.* Warszawa, 1955.
Baczko, B.: *Poglady spoleczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa demokratycznego polskiego.* Warszawa, "Ksiazka i wiedza", 1955.
Banfi, A.: *La filosofia del Settecento.* Milán. Goliardica, 1954.
Bannerjea, D. N.: *India's Nation Builders.* Oxford, 1919.
Baumgarten, A.: *Ansprache an Kants 150. Todestage.* Berlín Akademie-Verl., 1954.
Begenau, H.: *Grundzüge der Ästhetik Herders.* Weimar, Böhlaus, 1956.
Berence, F.: *La Renaissance italienne.* París, Colombier, 1954.
Bobinska, C.: *Szkice o ideologach polskiegooswiecenia.* Kolontaj i Staszic. Wroclaw, Wyd. Zakladu narodowego im. Ossolinskich, 1952.
Boiánov, S.: *La filosofía de Giordano Bruno.* En el "Anuario de la Universidad Nacional de Sofía. Facultad de Historia y Filosofía", libro 2. Sofía, 1953-1954 (en búlgaro).
Bonafede, G.: *Saggi sulla filosofia medioevale.* Turín, Società editrice internationale, 1951.
Boutroux, M. E.: *La philosophie allemande au XVII siècle.* París, Vrin, 1948.

Bréhier, E.: *Etudes de philosophie antique*. París, Presses univ. de France, 1955. *Histoire de la philosophie allemande*. 3 éd. París, Vrin, 1954.
British empirical philosophers. Londres, Routledge y Kegan Paul, 1952.
Bruhat, J.: *Les origines de l'anticolonialisme à France*. (De Montaigne à l'abbé Raynal.) "Cahiers internationaux", núm. 42, París, 1953.
Brunschvicg, L.: *Ecrits philosophiques*, t. I. *L'humanisme de l'occident. Descartes, Spinoza, Kant*. París, Presses univ. de France, 1951.
Burch, G. B.: *Early medieval philosophy*. Nueva York, King's crown press, 1951.
Capelle, W.: *Geschichte der Philosophie*, Bde 1-4. De Gruyter. Bde 1-2. 1953, Bde. 3-4. 1954.
Chevalier, J.: *Histoire de la pensée*. Vol. I. *La pensée antique*. París, Flammarion, 1955.
Chow Yih-ching: *La philosophie chinoise*. París, Presses univ. de France, 1956.
Clarke, M. L.: *The roman mind*. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius. Londres, Cohen, 1956.
Cogniot, G.: *Pierre Gassendi, restaurateur de l'épicurisme* (1592-1655). En *La Pensée*, n.s., núm. 63. París, 1955. *Lucrèce, son oeuvre et sa philosophie*. En *Lucretius: De la nature des choses*. París, 1954.
Constantinescu-Jasi, P.: *Influentia democratilor revolutionari rusi din secoleil XIX asupra curentelor ideologice din tara noastra intre 1850-1880*. Extras din *Studi*, 1950, núm. 3. Bucarest, Univ., 1950.
Copérnico. Trabajos con motivo del 410 aniversario de su muerte. Pekín, 1953 (en chino).
Cornu, A., y Behrens, F.: *Uber das verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels*. En *Deutsche Zschr. f. Philosophie*, núm. 4. Berlín, 1954.
Collins, J.: *A history of modern European philosophy*. Milwaukee, Bruce, 1954.
Cornford, F.: *Principium Sapientiae. The origins of greek philosophical thought*. Cambridge, Univ. Press, 1952.
Creel, H. G.: *Chinese thought from Confucius to Mao Tse-Tung*. Chicago, University of Chicago Press, 1953.
Curtis, S. J.: *Short history of western philosophy in Middle ages*. Westminster, Md., Newman, 1950.
Czarnowski, St.: *Studia z historii mysli i ruchow spoleznych*. Warsawa, Panstw, wydawn, naukowe, 1956.
Del Pra, M.: *Lo Scettismo greco*. Milán, Bocca, 1950.
Danal, R.: *Histoire des idées en France*. París, Presses univ. de France, 1953.
Dasgupta, S.: *A history of Indian philosophy*. Vol. I-V. Cambridge, Univ. Press, 1932-1955.
Deledalle, G.: *Histoire de la philosophie américaine*. De la guerre de secession à la seconde guerre mondiale. París, Presses univ. de France, 1954.
Dell'Oro, A. M.: *I grandi pensatori dell'India*. Milán. Cavallotti, 1950.
Desanti, J. J.: *Lucrèce et le matérialisme antique*. En *Cahiers du communisme*, janv., an. 31, núm. 1. París, 1955.
Dibon, P.: *La philosophie neérlandaise au siècle d'or*, t. I. París, Elsevier, 1954.
Dimitrov, M.: *Prefacio a la "Etica" de B. Spinoza*. Sofía, 1955. (en búlgaro).
— *Cristo Bótev. Ideas. Personalidad. Obra*, 2ª ed. Sofía, 1945 (en búlgaro).
Din istoria filozofiel in Rominia, vol. I. Bucarest. Ed. Acad. Republ. Popul. Romine, 1953.
Devaux, Ph.: *De Thales à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Liège, Sciences et lettres [s.a.].
Tu Ho-Sian: *La filosofía anterior a Tsin*. Ensayos. Pekín. Sanlian shudian chubanshe, 1955 (en chino).
Erdmann, C.: *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlín, Akad. Verlag, 1951.
Estudio sobre la historia del sintoísmo japonés. 3ª ed. Tokio, 1935 (en japonés).
Farquhar, J. N.: *Modern Religions Movements in India*. Lud., 1929.
Frankel, Ch.: *The faith of reason*. The idea of progress in the french enlightment. Nueva York, King's crown press, 1948.
Fraser, R. W. A.: *A literary history of India*. Londres, 1898.
Fung Yu-Lan: *A history of Chinese philosophy*. Princeton. Princeton Univ. Press., vols. 1-2. 1952-1953.
Galli, D.: *Il pansiero greco*. Padova, CEDAM, 1954.

Garaudy, R.: *La contribution historique de la civilisation árabe*. En *Cahiers du communisme*, vol. XXIV, núm. 2. París, 1947. *Le communisme matérialiste en France avant 1848*. En *La Pensée*, 1948, núm. 18. *Les sources françaises du socialisme scientifique*. París, Hier et aujord'hui, 1949.

Garin, E.: *Der italienische Humanismus*. Bern, Francke, 1947.

Gideon Chen: *Liu Tse-Hsu*. Peiping, 1934.

Gilson, E.: *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du siècle XIV*, 2ª ed. París, Payot, 1947.

Glasenapp, H., von: *Die Philosophie der Inder*. Eine Einführug in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart. Kröner, 1949.

Goichon, A. M.: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. París, Adrien-Maison-neuve, 1944.

Goldammer, P.: *Einleitung*. En J. G. Fichte, *Uber den Gelehrten*. Berlín, 1956.

Gould, W. D.: *Oriental philosophies*. 3ª ed. Nueva York, Moore, 1951.

Gramsci, A.: *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Turín, Einaudi, 1949.

Granet, M.: *La pensée chinoise*. París, Michel, 1950.

Groningen, B. A.: *In the grip of the past*. Essay on an aspect of Greek thought. Leiden, Brill, 1953.

Grózev, G.: *El materialismo y la dialéctica de Heráclito*. En *El pensamiento filosófico*, núm. 1. Sofía, 1956 (en búlgaro).

Grundpositionen der französischen Aufklarung. Berlín, Rutten und Loening, 1955.

Gulian, C. I.: *Gandirca social-politica a lui Nicolae Balcescu*. Ed. pentru liter. politica, Bucarest, 1954. *Despre conceptia filozofica materialista a lui Feuerbach*. En *Feuerbach*. Bucarest, 1954.

— Firu, Y.: *Studile introductive*. En *Voltaire, Rousseau. Studile introductive si alegerea textelor*. Bucarest, Ed. Acad. Republ. popul. Romine, 1955.

Hani Goro: *Arai Hakuseki. Fukudzava Yukuti*. Tokio, Ivanami sioten, 1937 (en japonés).

— *Nihon ni oeru kindai sisono dzentei* (Antecedentes de las ideas contemporáneas en el Japón). Tokio. Ivanami sioten, 1949 (en japonés).

Havens, G. R.: *From reaction to revolution*. The age of ideas in eighteenth century France. Nueva York, Holt, 1955.

Haydn, H.: *The counter-Renaissance*. Nueva York, Scribnes, 1950.

Hazard, P.: *La pensée européenne au XVIII siècle* (De Montesquieu à Lessing), vols. 1-2. París, Bovin, 1946.

Hearnshay, F. Y. C.: *Social and political ideas of some great thinkers of the Renaissance and reformation*. Nueva York, Barnet, 1949.

Heimsoeth, H.: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik un der Ausgang des Mittelalters*. Stuttgart. Kohlhammer.

Heiss, R.: *Der Gang des Geistes*. Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens. Berna, Francke, 1948.

Hiriyanna, M.: *Outlines of indian philosophy*. Londres, Allen and Unwin, 1951.

Historia de las ideas en el Japón. Bajo la dirección de Furukaza Tessi. Tokio, "Kadokava", 1954 (en japonés).

Ho Mo-Jo: *Diez artículos críticos*. Pekín, 1952. (en chino).

Hoffman, E.: *Die griechische Philosophie bis Platon*. Heidelberg, Kerle, 1951.

Holtz, H. H.: *Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz*. En *Deutsche Zschr. f. Philosophie*. núm. 3. Berlín, 1954.

Hou Vai-Lu y otros: *Chungo sisian tunshi* (Historia general de la ideología china), tomos I-3. Pekín, Zhenminchubanshe, 1957 (en chino). *Chungo tsao tsi tsimin sisian shi* (Historia de la ideología de los filósofos primitivos en China). "Zhenminchubanshe", Pekín, 1956 (en chino).

Huber, G.: *Das Sein und das Absolute*. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. Basel. Recht. und Geselschaft, 1955.

Hummel, Arthur W.: *Eminent Chinese of the Ch'ing period (1644-1912)*, vols. 1-2. Washington, 1943-1944.

Jones, W. F.: *A history of Western philosophy*. Nueva York, Harcourt Brace, 1952.

Ienaga Saburo: *Nihon kinkindaisisoshkenkiu* (Estudio de las ideas contemporáneas en el Japón). Tokio, ed. de la Universidad de Tokio, 1954 (en japonés).

Ingenieros, José: *La evolución de las ideas argentinas*, t. I-IV. Buenos Aires, 1946.

Inoue Tetsudziro: *La escuela filosófica japonesa del confucianismo clásico*. Tokio, 1903 (en japonés).
Ivahasi Dziunsei: *Daihon rinrisiso hattatsusi* [Historia de las ideas éticas en el Japón], t. I-II. Tokio, Meirokusioten, 1915 (en japonés).
Jonescu, V.: *Contributii la stusiul gindirii economice a lui Nicolae Balcescu*. Bucarest, Ed. stiintifica, 1956.
Kabir, H.: *The Indian Heritage*. Bombay, 1955.
Katz, H.: *Historia ruchow spolecnych XIX i XX wieku*. Cz. I. 1789-1870. Warszawa, Panstw, zaklady wyd. szkolnych. 1951.
Kaufhold, B.: *Einleitung*. En W. Weitlinlg: *Garanener Harmonien und Freiheit*. Berlin, 1955.
Klaus, G.: *Einleitung*. En Kant, I: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Berlin, 1955.
Klemperer, V.: *Diderot*. En D. Diderot, *Erzählungen und Gespräche*. Leipzig, 1953.
Kloskowska, A.: *Machiavelli jako humanista na tle wloskiego odrodzenia*. Lodz, Lodzkie tow. naukowe, 1954.
Krónski, T.: *Wykladzy z historii filozofii starozytnej Grecja i Rzym*. Warszawa, Panstw. wyd. naukowe, 1955.
Laporte, J.: *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII siècle*. París, Vrin, 1951.
Lempicki, S.: *Renesans i humanizm w Polsce*. Materialy do studiów. Warszawa, Czytelnik, 1952.
Lefebvre, H.: *Descartes*. París, Hier et aujourd'hui, 1947. *Pascal*, t. I. París, Nagel, 1954.
Leroux, E., y Leroy, A.: *La philosophie anglaise classique*. París, Colin, 1951.
Levi, A.: *Storia della filosofia romana*. Florencia, Sansoni, 1949.
Lion, F.: *Lebensquellen französischer Metaphysik*. Descartes, Rousseau, Bergson. Hamburgo, Baden-Baden, Claasen, 1949.
Masson-Oursel, P.: *La pensée en Orient*. París, Colin, 1949.
McElroy, H. C.: *Modern philosophers*. Western thought since Kant. Nueva York, Moore, 1950.
Metz, R.: *A hundred years of British philosophy*. Transl. from German. Londres, Allen and Unwin; Nueva York, Macmillan, 1950.
Mende, G.: *Kant und das Problem des ewigen Friedens*. En I. Kant, *Zum ewigwn Frieden*. Leipzig, 1954.
Meusel, A.: *Thomas Münzer und seine Zeit*. Mit einer Auswahl der Dokumente des grossen deutschen Bauernkrieges Hrsg. von H. Kamnitzer. Berlin, Aufbau, 1952.
Miller, H.: *An historical introduction to modern philosophy*. Nueva York, Macmillan, 1947.
Miura Tosaku: *Nihonrinrigakusi* (Historia de las ideas japonesas sobre ética). Tokio, 1936 (en japonés).
Mlynarski, Zygmunt: *Z dziejów polskiej demokracji*. Ksiazka, Lodz, 1946.
Mondolfo, R.: *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana*. Florencia, Nuova Italia, 1950.
Monteskiusz i jego dzielo. Sesja naukowa w dwusetna rocznice smierci. Warszawa, 27-28-X, 1955. Wroclaw, Wyd. polskiej Akad. nauk, 1955.
Munk, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. París, Vrin, 1955.
Nádor, G.: *Feuerbach filozófiája*. Budapest, Akadémiai Kiado, 1951.
Natan, Zh.: *La ideología de Cristo Bótev*. Sofía, *Ciencia y arte*. 1955 (en búlgaro).
Nagata Hirosi: *Nihon iuibutsuronsi* (Historia del materialismo japonés). En *Obras escogidas* (Sensiu), t. V. Tokio, Hakuiosia, 1949 (en japonés).
Napoli, G., di: *La concezione dell'essere nella filosofia Greca*. Milán, Marzorati, 1953.
Nowicki, A.: *Ateizm francuskich materialistow XVIII wieku*. En *Mysl filozoficzna*, números 5-6. Warszawa, 1955. *Materializm G. Bruna*. En G. Bruno, *Pisma filozoficzne*. Warszawa, 1956.
Odrodzenie i reformacija w Polsce, t. I. Warszawa, Panstw. wyd. naukowe, 1956.
Okál, M.: *Grecki atomisti a Epikuros*. Studie z oblasti fyziky. Bratislava. S.A.V., 1953.
O'Leary, L. de: *Arabic thought and its place in history*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954.
Opalek, K.: *Prawo natury u polskich fizjokratów*. Warszawa, Ksiazka i wiedza, 1953.
Ossowska, M.: *Beniamin Franklin jako moralista*. En *Problemy*, núm. 5. Warszawa, 1956.

Padovani, U. A.: *Storia della filosofia*, vol. I Introduction. Il pensiero indiano. Il pensiero classico. Milán, Marzorati, 1950.
Panikar, K. M.: *Hindu Society at crossroads*. Bombay, 1955.
Parrington, V. L.: *Main currents in american thought*. Vols. 1-2 (1620-1860). Nueva York, Harcourt Brace and Co., 1945.
Paul, L.: *The English philosophers*. Londres, Faber and Faber, 1953.
Pávlov, Todor: *Temas filosóficos y literarios*. Sofía, 1946. *A. S. Pushkin, Máximo Gorki. V. Maiakovski. Cristo Bótev. D. Blagóev*. Sofía, 1949; *Cristo Bótev como crítico literario. Levski como romántico y realista. Svetozar Markovic (1846-1875)*. En *Por una estética, una ciencia literaria y una crítica marxistas*. Sofía, 1954 (en búlgaro).
Pensa, M.: *Das deutsche Denken*. Untersuchung über Grundformen der deutschen Philosophie. Erlenbach-Zürich, Rentoch, 1948.
Piecdziesiat lat polskiej filozofii. En *Przeglad filozoficzny*, núms. 1-3. Warszawa, 1948.
Platzeck, E. W.: *Von der Analogie zum Syllogismus*. Ein systematischhistorischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Socrates, Platon, Aristoteles. Paderborn, Schoningh, 1954.
Pohlenz, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1-2. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1948-1949.
Polska akademia nauka Sesja Kopernikowska 15-16-IX, 1953. Warszawa, Panstw. wyd, naukowe, 1956.
Przemski, Leon: *Henryk Kamienski*. Panstw. Inst. wydawniczy, 1948.
Proust, Jacques: *Diderot et le XVIII siècle français en URSS. La grammaire russe de Diderot*. En *Revue d'Histoire de la France*, núm. 3. París, 1954.
Radhakrishnan, S.: *Indian philosophy*, vol. 1-2. Nueva York, Macmillan; Londres, Allen and Unwin, 1951.
Raju, P.: *Idealistic thought of India*. Cambridge, 1953.
Ralea, Mihai: *Vasile Conta — filozof materialist*. (Studi de psihologic si filozofie). Ed. Acad. republ. popul. romine. Bucarest, 1955.
Ramos, Samuel: *Historia de la filosofía en México*. México, 1943.
Raven, J. B.: *Pythagoreans and eleatics*. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries. B. C. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1948.
Robin, L.: *La pensée grecque et les origines de l'espirit scientifique*. París, Michel, 1948.
Rolland, R., Maurois, A., y Herriot, E.: *French thought in the eighteenth century. Rousseau, Voltaire, Diderot*. Nueva York, McKay, 1953.
Ruben, W.: *Geschichte der indischen Philosophie*. Berlín, Deutscher Verl. der Wissenschaften, 1954.
Rzadkowska, E.: *Encykyopedia i Diderot w polskim Oswieceniu*. Wroclaw, PA.N., 1955.
Saitta, G.: *In pensiero italiano nell'umanesimo en el Rinascimento*, vol. 1-2 Bolonia, Zuffi, 1949-1950.
Santonastaso, G.: *Il socialismo francese. Da Saint-Simon a Proudhon*. Florencia, Sansoni, 1954.
Schweitzer, A.: *Indian thought and its development*. Londres, 1951.
Sciacca, M. F.: *Il pensiero moderno*. Brescia, Scuola, 1949. *La filosofia nell'età del Risorgimento*. Milán, Vallardi, 1948.
Senbara Sadaiu: *Historia del sintoísmo*. Tokio, 1936 (en japonés).
Sérouya, H.: *Maimonide. Sa vie, son oeuvre* (Avec un exposé de sa philosophie). París, Presse Univ. de France, 1951.
Shastri, Dakdhinaranjana: *A short history of Indian materialism, sensationalism and hedonism*. Calcuta, 1930.
Silburn, L.: *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. París, Vrin, 1955.
Simon, Heinrich, y Simon, Marie: *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. Berlín, Aufbau-Verlag, 1956.
Sinha, J.: *A history of Indian philosophy*. Calcuta, Central Book Agency, 1952.
Skerlio, Joban: *Svetozar Markovic. Su vida, su obra y sus ideas*. Belgrado, 1922 (en servio).
— *Svetozar Markovic; Negos, su vida y sus ideas*. Belgrado, 1922.

Sladkowska, A.: *Poglady spolecznopolityczne i filozoficzne E. Dembowskiego.* Warszawa. Ksiazzka i wiedza, 1955.
Snel, B.: *Die Entdeckung des Geistes.* Studien zur entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburgo, Claaszen und Goverts, 1946.
Snyder, L. L.: *The age of reason.* Nueva York, 1955.
Sowinski, Adolf: *Sciegienny, wikary z Wilkolazu.* Panstw. Inst. wydawniczy, 1948.
Somervell, D. C.: *English thought in the 19th century.* Londres, Methuen, 1950.
Sorley, W. R.: *A history of English philosophy.* Cambridge, 1937.
Spenlé, J.: *La pensée allemande de Luther à Nietzsche.* París, Colin, 1949.
Stabo, A.: *Beiträge zur Geschichte der griech. Dialektik.* "Acta antiqua", t. I, fasc. 3-4. Budapest, 1952.
Steenberghen, F. van: *The philosophical movement in the thirteenth century.* Londres, Nelson, 1955.
Stephen, L.: *History of English thought in the eighteenth century,* vol. 1-2. Nueva York, Smith, 1949.
Studies en Chinese thought. Ed. A. F. Wright. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1953.
Studii si referate despre N. Balcescu, vol. I. Editura Academiei republicii populare romane. Bucarest, 1953.
Svitak, J.: *Renesancni filozofie.* Praga. *Rude pravo,* 1957. *Staroveka filozofie.* Praga, *Rude pravo,* 1957.
Suchodolski, B.: *Polskie tradycie demokratyczne.* Cracovia, "Wiedzai kultura", 1946.
Tesis para lecciones sobre historia de la ideologia china en la Edad Moderna. Bajo la dirección de Shi Tsiun, Zhen Tsi-Iui y Chu Bo-Kun. Pekín, 1955 (en chino).
The cultural heritage of India, vol. 3. *The philosophies.* Ed. H. Bhattaghargyo. Calcuta, Ramakrishna mission. Inst. of culture, 1953.
The Legacy on India. Ed. por G. T. Garrat. Oxford, 1938.
The Renaissance philosophy of man. Petrarca, Valla, Vicino, Pico, Pomponazzi, Vives. Ed. por E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall. Chicago, University of Chicago Press, 1948.
Thijssen-Schoute, L.: *Nederlands cartesianisme.* Amsterdam, Boord-Hollandsche uitgevers maatschappij, 1954.
Thomson, G.: *Studies in ancient Greek society,* vol. 2. *The first philosophers.* Londres. Lawrence and Wishart, 1955.
Tisserand, M.: *La Mettrie,* 1709-1751. En La Mettrie, *Textes choisis.* París, 1954.
Togliatti, P.: *Per una giusta comprensione del pensiero di A*"*tonio Labriola.* 3. Da Hegel al "marxismo". *Rinascita,* Anno 11, núm. 6. 1954.
Tresmontant, C.: *Essai sur la pensée hébraïque.* París, Cerf, 1953.
Tres pensadores de América (Bolívar, Bello, Martí). México, 1946.
Tsai Shan-Si: *Crítica de la ideología tradicional china.* Shanghai, Tandi chubanshe, 1953 (en chino).
Ülken, H. Z.: *La pensée d'Islam.* Trad. del francés. Estambul, 1953.
Untersteiner, M.: *I sofisti.* Turín, Einaudi, 1949.
Vitir Medardo: *La filosofía en Cuba.* México, 1948.
Wagner de Reyna: *La filosofía en Iberoamérica.* Lima, 1949.
Waley, A.: *Three ways of thought in ancient China.* Londres, Allen and Unwin, 1946.
Watt, W. M.: *The faith and practice of Al-Ghazzali.* Londres, Allen and Unwin, 1953.
Werner, Ch.: *La philosophie grecque.* París, Payot, 1946.
Vida y pensamiento de Félix Varela. La Habana, 1944.
Wolff, H. M.: *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung ingeschichler Entwicklung.* Berna, Francke, 1949.
Wulf, M.: *Philosophy and civilization in the middle ages.* Nueva York, Dover, 1953.
Yamadzi, Aidzan: *Kosiron* (Tratado sobre Confucio). *Yamadzi Andzan sensiu.* Obras escogidas de Yamadzi Aidzan ,t. III. Tokio, 1928.
Zafiropulo, J.: *L'école éleate. Parménide, Zénon ,Mélissos.* París, Belles Lettres, 1950.
Z dziejow polskiej mysli filozoficz nej i spolecznej, t. I-III. Warszawa, "Kriazka i wiedza", 1956-1957.
Zea, Leopoldo: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (Del romanticismo al positivismo). México, 1949. *El positivismo en México.* 1953. *La filosofía en México.* t. I-II. México, Libro Mexicano ed., 1950.
Zemplén, M. J.: *Roger Bacon (1214-1294).* Budapest, Muvelt nep könivkiado, 1954.
Zimmer, H.: *Philosophies of India.* Nueva York, Pantheon Books, 1951.
Zum Felde, Alberto: *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura,* t. I-III. Montevideo, 1941.

INDICE DE NOMBRES

Abovián, Jachatur, 345, 346, 348
Adams, Juan, 194
Agassiz, Juan Luis, 453
Ajsharúmov, 266
Ajúndov, Mirza Fatali, 343, 344
Akshai Kumar Datt, 478, 479, 481
Alberdi, Juan Bautista, 465
Alejandro II, 254, 306
Altinsarin, Ibrai, 350, 351
Alunans, Juris, 352, 353
Anaxágoras de Clazomene, 100
Andrews, Tomás, 188
Annenkov, P. V., 214, 223
Antonio, archimandrita, 334
Antónovich, M. A., 314
Arany, János, 414, 416
Aristóteles, 186, 247
Arnold, Manuel, 408, 409, 438
Asaki, Jorge, 356
Asida, Goritsu, 500
Askochenski, 285
Atwood, Tomás, 179
Axákov, K. S. e I. S., 212

Babes, Víctor, 401
Babeuf, Graco, 160, 369, 417, 437
Bacaloglu, Manuel, 401
Bacon, Francisco, 21, 137, 139, 141, 164, 192, 241, 284, 340, 447, 476, 525
Bakunin, Miguel, 241, 242, 430
Balabánov, M., 435
Balasoglo, Alejandro P., 262
Balcescu, Nicolás, 394-397, 438
Bandopadhyayá, H. D., 479
Banzárov, Dorzhi, 358
Barits, Jorge, 397, 398
Bashak, G. Ch., 479
Bastiat, Federico, 386
Bauer, Bruno, 106-109
Bauer, hermanos, 106
Bayer, Juan, 402
Bayle, Pedro, 413
Bazard, Saint Amand, 146, 147
Beklemishev, A. P., 262
Belinski, Vissarión Grigórievich, 65, 127, 162, 212, 214, 219, 221, 224-238, 242, 260, 263, 265, 266, 276, 277, 279, 283, 284, 288, 292, 298, 299, 304, 306, 311, 323-326, 328, 331, 341, 358, 371, 423, 427, 430, 434, 438, 511, 514
Bentham, Jeremías, 175
Ber, Carlos Maximovich, 195, 216, 269
Berdiáev, N., 214
Berkeley, Jorge, 41, 54, 100
Beróvich (Berón), Pedro, 420, 421
Berthollet, Claudio Luis, 77
Bervi, W., 308
Berzelius, Juan Jacobo, 77, 87, 184, 526
Berzsenyi, Daniel, 412
Bestúshev, A., 365
Bibescu, 394
Bierut, Bolieslav, 367
Biezbardis, Gaspar, 353
Bismarck, 108
Blanc, Luis, 301, 368, 372, 409
Bogdán Jmelnitski, 363
Bogushévich, Francisco, 337
Böhme, Jacobo, 366
Boliac, César, 398
Bolívar, Simón, 458
Bolyai, János, 413
Bolzano, Bernardo, 405, 406
Bonald, Luis G. A., 163, 164
Born, Ignacio, 403
Börne, Carlos Luis, 104
Boscovish, R. J., 36
Bótev, Cristo, 422, 428-435, 438, 511
Botiu, Petkov, 429
Botkin, V. P., 214, 223, 226, 231-233, 282
Bowdich, Nataniel, 453
Boyle, Roberto, 183
Brisbane, Alberto, 444
Brown, Juan, 274, 444, 447
Bruno, Giordano, 248
Buckle, H. T., 383, 423
Buffon, Jorge, 21
Bulgarin, F. V., 225
Büllow, 59
Bunsen, Roberto G., 194

Burdach, Carlos F., 65
Burns, 423
Butashévich-Petrashevski. Véase Petrashevski.
Bútlerov, A. M., 277

Caballero, José de la Luz y, 461, 462
Cabanis, Pedro, 164, 465
Cabet, Esteban, 157-160, 416, 417
Cailletet, Luis Pablo, 188
Campanella, Tomás, 437
Caneca, Joaquín do Amor Divino (fray Caneca), 466, 468
Cantor, Jorge, 405
Carey, Henry Charles, 386, 442, 443
Carlos V, emperador, 418
Carlos X, rey, 303
Carlyle, Tomás, 179, 445, 447
Carnot, Nicolás Leonard Sadi, 76, 187, 415
Carus, Carlos Gustavo, 65
Cauchy, Agustín, 405
Cavaignac, 303
Cavalieri, Bonaventura, 76
Celakovsky, Francisco Ladislao, 404
Cieszkowski, Augusto, 365, 371
Cirilo, 418
Cleopatra Cornelia, 26
Cobelcescu, Gregorio, 401
Colding, 197
Comenius, Juan Amós, 402, 411
Comte, Augusto, 166-171, 231, 258, 288, 525
Condillac, Esteban Bonnot de, 134, 141, 142, 149, 164, 465
Confucio, 486, 490, 501, 504
Considérant, Víctor, 154, 368
Constant, Benjamín, 165
Constantino, presbítero, 418
Conta, Basilio, 399-401
Cooper, Tomás, 446
Copérnico, Nicolás, 184, 270, 286, 447
Cousin, Víctor, 165, 166, 230, 462, 467
Cuvier, Jorge, 189-192, 201, 205, 294
Czartoryski, Adam, 368

Chaadáev, Pedro Yákovlevich, 214, 217, 218, 219, 223
Chan Siue-Chen, 487, 488, 511, 516
Chandra Mukerdji, 480
Chandra Vidyabagish, Ram, 477
Chankaracharya, 473
Chavchavadze, Iliá Grigórievich, 340-343
Chernishevski, Nicolás Gavrilóvich, 24, 25, 27, 127, 162, 166, 168, 177, 178, 204, 219, 221, 235, 239, 240, 267, 272, 276, 279, 280-306, 308, 311, 312, 314, 315, 319, 320, 322-326, 328, 331, 336, 340, 342, 343, 346, 349, 358, 361, 375, 383-386, 392, 423, 427, 430, 434, 435, 438, 511, 514, 519, 522
Chernorisets, Jrabr, 418
Chicherin, B. N., 277, 278, 282, 285, 300
Chijac, Jacobo, 356
Chu Si, 485, 500, 501
Chu Sian, 505
Chuan-Tsi, 504
Chuan Tsun-Yui, 490, 492
Chuan Yuan, 489

D'Alembert, Jean le Rond, 525
Dalton, Juan, 20, 87, 182, 183, 185, 526
Dana, Jaime, 453
Danilievski, N. Y., 262, 277, 278
Danton, Jorge Jacobo, 415
Darwin, Carlos Roberto, 200-205, 244, 270, 294, 318, 382, 388, 399, 400, 425
Daukantas, Simanas, 338
Davídov, Iván, 308
Davy, Humphry, 187
Debu, hermanos, 262
Debu, Hipólito, 260
Dembowski, Eduardo, 370-374, 438, 511
Demócrito, 100, 164, 186, 248, 284
Derozio, Henry, 479
Descartes, Renato, 19, 35, 43, 54, 76, 137, 139, 148, 164, 166, 193, 197, 403, 460, 466
Destutt de Tracy, Antonio, 164, 165
Dézamy, Teodoro, 138, 157, 159, 160
Diamant, Teodoro, 393, 394
Díaz, Porfirio, 456
Diderot, Dionisio, 22, 24, 25, 64, 72, 111, 289, 423
Dimitrov, J., 435
Dobroliúbov, Nicolás Alexándrovich, 127, 221, 239, 306-314, 320, 323-326, 328, 341, 358, 383, 384, 423, 430, 434, 438, 511, 514
Dobrovsky, José, 403
Dodashvili, Salomón Ivánovich, 340
Dokucháev, V. V., 355
Dombrowski, Jaroslaw, 368, 375, 376
Donish, Ajmad. Véase Majdum.
Dostoievski, F. M., 260
Drushinin, A. V., 277, 296

Dubois, J. A., 473
Dúdishkin, Stepán, 296
Duff, 479
Durdik, José, 411

Echeverría, Esteban, 462-464, 468
Einsidiel, 23
Eliade Radulescu, Juan, 396
Emerson, Rafael Waldo, 445-452
Empédocles, 100, 186
Enfantin, Barthélemi-Prosper, 146, 147
Engels, Federico, 14-17, 32, 33, 35, 47, 51, 67, 68, 71, 79, 80, 86, 87, 89, 92, 95, 96, 99, 101, 104, 105, 108, 109, 113, 123-127, 135, 145-147, 149, 150, 152, 154, 156, 159, 161, 163, 168, 171, 173, 178, 183, 184, 191, 195, 196, 199, 203, 241, 260, 274, 305, 306, 314, 338, 361, 362, 370, 374, 377, 383, 393, 412, 415, 417, 419, 440, 441, 510, 513, 518, 527
Eötvös, José, 413
Epicuro, 22, 100, 101, 186, 248
Erdélyi, János, 414, 418
Esiao Siun, 487
Euclides, 270-272
Euler, Leonardo, 76

Faraday, Miguel, 197, 520, 525
Federico Guillermo IV, rey, 64
Fermat, Pedro, 76
Fernando VII, rey, 460
Feuerbach, Ludwig, 17, 51, 103, 105, 108-124, 126, 127, 130, 131, 208, 220, 227, 238, 241, 248, 250, 255, 263, 280, 283, 284, 290, 291, 298, 329, 370, 417, 510, 513, 515, 519, 524, 526
Fichte, Juan Amadeo, 17, 18, 34, 41, 52-61, 63, 68, 69, 100, 102, 126-130, 149, 241, 284, 382, 448, 462, 511
Filaret Prawdoski. V. Kamienski, Enrique.
Filomafitski, Alexei M., 267
Fin Yun-Shan, 496
Fischer, Kuno, 436
Forster, Jorge, 23, 34
Foster, Guillermo Z., 441, 443, 455, 458
Fourier, Carlos, 134-138, 147-153, 159, 160, 162, 163, 208, 255, 262, 263, 368, 393, 394, 443, 444, 453, 510, 523
Francisco José, emperador, 423, 427
Franklin, Benjamín, 444, 445, 448, 449, 453
Frankó, Iván, 335
Fric, José Vaclav, 409
Fulton, Roberto, 333
Fuller, Margarita, 446
Furkat (Zakirdzkan), 351

Gabler, Jorge Andrés, 105
Gaj, Ljudewit, 377, 379
Galileo, 21, 139, 192, 286
Galvani, Luis, 20
Galle, Juan G., 194
Gassendi, Pedro, 284, 340
Gauss, Carlos Federico, 272
Gay, Julio, 138
Gazula Lakshminarasu, 482
Gerhardt, Carlos, 194, 195
Ghika, A., 394
Ghika, Ion, 394
Ghosh, R. G., 479
Godwin, Park, 444
Goethe, Johann Wolfgang, 19, 21-23, 27-33, 101, 119, 126, 253, 446-448, 521
Gógol, Nicolás, 215, 226, 231, 253, 260, 331, 358, 422
Gogotski, S. S., 277, 284, 285
Golguin, 304
Goncharov, I. A., 277
González del Valle, José Zacarías, 462
González del Valle, Manuel, 462
Gordon, 478
Gorianínov, Pável Fiódorovich, 189, 195, 196, 216, 268
Gospodnetic, Pavao, 376
Grabovski, Pável, 335
Granovski, Nicholaévich Timoteo, 214, 217, 221-223, 255
Gray, Asa, 453
Grove, Guillermo, 197
Grün, K., 104, 125
Guizot, Francisco, 165, 172, 173
Gutenberg, Juan, 376

Haeckel, Ernst, 399
Harish, 480
Harrison, Guillermo Lloyd, 444, 445, 447
Hasden, A., 356
Havlicek-Borovsky, Karel, 406, 407
Hegel, Jorge Guillermo Federico, 16, 18, 19, 21, 33, 36, 37, 41, 51, 65, 67-97, 100, 101, 105-107, 109, 118, 126-131, 144, 146, 149, 171, 183, 186, 193, 200, 208, 213, 220, 222, 225, 227, 230, 231, 234, 236, 238, 242, 243, 248-250, 280, 283-285, 288, 292, 296, 297, 311, 324, 325, 329, 347, 353, 357, 360, 366, 379,

380, 407, 410, 414, 416, 417, 425, 449, 462, 511, 513, 514, 519, 525
Heine, Enrique, 65, 104, 415
Helmholtz, Hermann, 192, 197-199
Helvecio, Claudio Adrián, 137, 465
Heráclito de Efeso, 110, 248
Herbart, Juan Federico, 410, 411
Herder, Juan Godofredo, 22, 23
Herzen, Alejandro Ivánovich, 31, 127, 162, 163, 185, 212, 214, 215, 219, 221, 223, 224, 231, 233, 238-254, 259, 263-266, 269, 270, 276, 277, 279, 283, 284, 288, 292, 305, 306, 323-326, 328, 331, 336, 342, 346, 358, 361, 362, 367, 369, 375, 402, 409, 423, 430, 433, 511, 514, 518, 519
Hess, M., 104
Hetagúrov, Kosta, 358
Heteny, János, 414
Hinrichs, Hermann, 105
Hirata, Atsutane, 504
Hobbes, Tomás, 113, 134
Holbach, Pablo Enrique, 111, 284, 286, 418, 465
Horarik, János, 417
Hu Tin-Lin, 485, 486, 498
Huan Tsun-Si, 485, 498
Hume, David, 39, 51, 69, 79, 100, 171, 177, 284
Hun Chen-Han, 497, 498, 517
Hun Siu-Tsiuan, 494, 495, 496, 517
Hun Tsi-Chen, 490, 491, 493
Hunian Hao, 490

Iberveg, 436
Iovanovic, V., 385

Jadzhi-Nicho, 426
Jakobsen, Carlos Roberto, 354
Jánikov, A. V., 262, 263, 280
Jefferson, Tomás, 444, 458
Jomiakov, A. S., 212, 213
Jonescu de la Brad, Juan, 397
Joule, Jaime, 197
Juan el Exarca, 418

Kabir, Humayum, 474
Kaidánov, Iván, 356
Kaidánov, Yákov Kuzmich, 169, 267, 268
Kalinovski, Constantino Semiónovich (Kastus), 336-339
Kamada Riukiu, 502-504, 511, 516
Kamienski, Enrique, 364, 365, 371
Kan Yu-Vei, 493
Kant, Manuel, 17, 19, 21, 29, 34-53, 56, 61, 63, 68, 69, 79, 100, 101, 115, 116, 123, 126, 129, 149, 164, 166, 171, 184, 193, 267, 272, 283, 284, 287-289, 348, 353, 366, 407, 425, 445, 448, 460, 462, 511
Karadzic, Vuk Stefánovic, 377-379
Kara-Georgi, 378
Karavélov, Liuben, 422-428, 431-433, 435
Kashkin, Nicolás, 263, 264
Katkov, Miguel, 284, 285
Kavelin, K. D., 214, 277, 278, 282
Kemine, 351
Kepler, Juan, 184, 286
Kerner, C. G., 29
Kétcher, N. J., 214, 223
Kikodze (Gabriel Maximovich), 277, 308
Kirchhoff, Gustavo Roberto, 194
Kireevski, Iván, 213
Kireevski, I. V. y P. V., 212
Kirsánov, 304
Klopstock, Federico, 22
Knabel, Carlos, 23
Kogalniceanu, Miguel, 397
Kollar, Juan, 404
Kollatai, Hugo, 364, 370
Koolcsey, Ferenc, 412, 413
Korsh, Eugenio, 233
Koseliov, A. I., 212
Kossuth, Lajos, 412, 418
Kossuth, Ludwig, 415
Kostomárov, Nicolás, 331
Kotliarevski, Iván, 331
Kotsiubinski, Mijail, 335
Kral, Janko, 411
Kreanga, I., 356
Krepowiecki, Tadeus, 362, 365
Kreutzwald, Federico Reinhold, 353, 354
Kriege, Hermann, 443
Kujungic, Milan, 379, 382
Kúkolnikov, Néstor, 225
Kúlish, Panteleimón, 331
Kunanbáev, Abai, 350, 351
Kusakov, A., 308, 310

Lafargue, Paul, 134
Laffitte, Pedro, 170
Lagrange, José Luis de, 76
Lamarck, Juan Bautista, 21, 188, 189, 191, 205, 294, 399, 521
La Mettrie, Julián Offray de, 72, 111
Lao-Tse, 504

Laplace, Pedro Simón, 35, 180, 286, 348
Laurian, A. T., 394
Lavoisier, Antoine-Treboniu, 20, 183
Lazar, Jorge, 394
Leibniz, G. W., 23, 36, 43, 76, 166, 243, 405
Lelewel, Joaquín, 362-364, 372
Lemery, Nocilas, 142
Lenin (Uliánov), Vladimir Ilicht, 37, 45, 46, 51, 52, 69, 70, 74, 75, 77-83, 85, 94, 96, 101, 107, 110, 112-114, 116, 119, 127, 131, 133, 136, 161, 168, 178, 201, 208, 226, 239, 240, 276, 280, 281, 285, 287, 291, 304, 306, 317, 320, 326, 506, 526
Lenz C., Emilio, 197
Leóntiev, K., 214
Lermontov, Mijail, 215, 328, 331, 422
Lesia Ukrainka (Larisa Petrovna Kosach), 335
Lessing, Teófilo Efraín, 19, 22-27, 64, 126, 305
Leucipo, 284, 286
Leverrier, Urbano, 194
Levitski, 304
Levski, Basilio, 422, 423, 428, 429, 432
Libelt, Karol, 335, 373
Liebig, Justo von, 184
Lindner, Gustavo Adolfo, 411
Linneo, Carlos, 189, 191, 201, 205
Lin Tse-Siui, 490-493, 517
Littré, Emilio, 170
Liu Fin-Lu, 489, 490, 492
Lobachevski, Nicolás Ivánovich, 216, 267, 271, 272, 324
Locke, Juan, 54, 134, 137, 141, 164, 166, 284, 465, 466
Lomonósov, M. V., 20, 180, 182, 183, 185, 197, 227, 267, 270, 277, 323, 340, 358
Lopatín, G., 302
Lopújov, 304
Losski, N., 214
Lvov, F. N., 260
Luis Napoleón, emperador, 303
Luis XVI, rey, 16
Luis XVIII, rey, 303
Lucrecio Caro, Tito, 22, 248
Lyell, Charles, 191, 192, 399

Macaulay, Tomás, 478
Mach, 79, 113, 305
Machis-Kekstas, J., 339
Maine de Biran, Pedro, 164-166
Maiorescu, Tito, 398
Maistre, Joseph de, 163, 164
Majdum, Ajmad, 350, 351
Majtumkuli, 351
Malthus, Roberto, 164, 176, 177, 301, 383, 432
Manning, C. A., 334
Mao Tse-Tung, 484, 494
Markovic, Svetozar, 382-392, 438, 511
Marx, Carlos, 16, 17, 47, 51, 56, 68, 71, 74, 84, 89, 92-96, 101, 104, 105, 108-111, 116-118, 123, 125-127, 129, 130, 136-138, 146, 147, 151, 159, 161, 163, 165, 170, 171, 173-175, 177, 178, 180, 204, 230, 241, 250, 260, 274, 290, 296, 302, 305, 306, 314, 323, 325, 326, 338, 361, 363, 374, 377, 383, 385, 393, 395, 401, 415, 417, 429, 440, 442, 443, 445, 456, 471, 472, 480, 496, 510, 511, 513, 515, 517-521, 523-527
Masaryk, T., 411
Matveevich, Filomafitski Alexei, 268
Mayer, Roberto, 197, 198, 200
Mazkjavicius (Mazkiévich), Antanas, 338, 339
Méchnikov, I. I., 204, 244, 355
Mendeleev, D. I., 183, 277
Men-Tse, 485, 487, 488, 504
Meslier, Juan, 437, 514
Metodio, 418
Mickiewicz, Adam, 361, 365-367, 373
Mignet, Francisco, 172, 173
Mihailescu, Esteban, 401
Miliutin, V. A., 177
Mijailovski, N., 427
Mill, Juan Stuart, 177, 178, 179, 301, 303
Minagava, Vakien, 500, 504, 516
Ming, 483
Mirni, Panás, 335
Miura Bayen, 500, 501, 504, 517
Mochnacki, M., 373
Moleschott, 115
Mombelli, N. A., 260, 262, 331
Montaigne, 148, 447
Montesquieu, 148, 149, 450, 458, 466
Montgomery, Martin, 484
Morley, Juan, 447
Mora, José María Luis, 465
Motoori Norinaga, 502, 504
Mukimi, 351
Mukhopadhyaya, D. P., 479
Müller, Johannes, 119, 120
Munzer, Tomás, 437
Murgu, 398

Nalbandián, Mikael Lázarievich, 346-348, 511
Napoleón I, emperador, 15, 132
Napoleón III, emperador, 169, 427
Nasiri, Kaium, 358
Nazarián, S., 346
Negos, Pedro II Petróvich, 377, 380
Nehru, J., 476, 482
Nekrásov, N. A., 276, 328, 358, 422
Nemzova, B., 411
Neruda, Juan, 411
Newton, Isaac, 76, 141, 150, 193, 194, 286, 294, 403, 423, 447
Nicolás I, rey, 169, 212
Nikoladze, Niko Yakovlevich, 342, 343
Novalis (F. von Hardemburg), 22
Nóvikov, Nicolás, 403
Novitski, O. M., 285

Obradovic, Dosifei, 377-379
O'Brien, Jaime Bronterre, 179
Oersted, Hans, 61
Ogariov, Nicolás Platónovich, 127, 162, 214, 215, 221, 223, 224, 238-242, 253-259, 266, 276, 277, 323, 375
Odoevski, Alejandro Ivanóvich, 230
Oken, Lorenzo, 65-67
Osio Tiusai, 505, 517
Osípovski, T. F., 267
Ostrovski, A. N., 277
Owen, Roberto, 134, 135-138, 154-157, 162, 174, 208, 443-453, 476, 510, 523

Paisi Jilendarski, 420
Palacky, Frantisek, 406, 407, 409
Pávlov, I. P., 320, 321
Pedro I, emperador, 213
Pedro II (véase Negos).
Pelagic, Vasa, 392
Petõfi, Sandor, 414-416, 418
Petrashevski, Miguel, 261-266
Petric (Petris), Frane, 376
Petrov, V. V., 187
Pfaff, Cristián, 199
Pictet, Raúl Pablo, 188
Písarev, Dimitri Ivánovich, 191, 314-319, 324, 325, 383, 384, 423, 433
Platón, 22, 63, 70, 84, 101, 164, 166, 447, 448
Plejánov, J. V., 60, 248, 304
Plescheév, A. N., 260
Podolinski, Serguei, 335
Pogodin, M. P., 211, 214, 228
Polevoi, N., 230
Polonski, Y., 308
Poshke, Dionisas, 338
Preradovic, Pedro, 379
Presern, Franc, 377, 379, 380
Priestley, José, 446-510
Proudhon, Juan Pedro, 301, 430
Prout, Guillermo, 185, 192
Prohazka, Juri, 403
Pugachev, 254, 260
Purkine, Juan Evangelista, 195, 196, 407, 408
Pushkin, A. S., 214, 215, 236, 238, 253, 320, 328, 331, 355, 358, 361, 365, 422

Radíschev, Alejandro, 224, 226, 227, 238, 270, 323, 328, 358, 514
Rai, Ram Mohan, 476-478, 517
Rainis, Juan, 353
Rajmétov, 304
Rakovski, Jorge, 422
Reljkovic, Matías Antun, 377, 379
Repin, I. E., 277
Ribnikov, P. N., 110
Ricardo, David, 174, 522
Riléev, K. F., 259, 365
Ripley, Jorge, 451, 452
Robespierre, Maximiliano, 232
Rolland, Romain, 476
Rosas, 456, 457
Rousseau, Juan Jacobo, 27, 145, 148, 149, 164, 175, 266, 426, 458, 465
Royer-Collard, Pedro Pablo, 164, 165
Ruge, Arnold, 106
Rulie, Carlos Frántsevich, 189, 216, 244, 270, 324
Russel (Sudzilovski), N. K., 401
Russet, 396
Russo, Alecu, 355, 356

Said Ahmed, 475
Saint-Hilaire, Etienne Joffroy, 21
Saint-Just, Luis Antonio, 232
Saint-Simon, Claudio Enrique, 134-146, 162, 163, 166, 168, 172, 208, 255, 368, 417, 443, 453, 463, 465, 510, 523, 525
Saltikov-Schedrín, M. E., 260, 276, 328, 358, 364, 423
Samarin, Y. F., 212
Safarik, Pablo José, 404
Santa Anna, Antonio López de, 456
Sarmiento, Domingo Faustino, 465
Satilgánov, Toktogul, 351

Sávich, Yuri Nikoláievich, 308
Say, Juan Bautista, 165, 301
Scott, Walter, 236
Schelling, Federico Guillermo José, 16-19, 21, 34, 36, 59-65, 67-69, 127-130, 149, 166, 193, 213, 225, 227, 230, 247, 267, 285, 292, 365, 370, 425, 449, 462, 511, 525
Schiller, Juan, 19, 22, 23, 27, 28, 32, 47, 126
Schleiden, Matías Jacobo, 66, 195, 196, 407
Schubart, Christian, 34
Schwann, Teodoro, 66, 195, 196, 407
Séchenov, Iván Mijáilovich, 277, 320, 321, 322, 324, 382, 388
Seliminski, Iván, 420, 421
Serakovski, Segismundo, 338, 339, 375
Serno-Soloviióvich, N. A., 239
Shakespeare, Guillermo, 30, 253, 423
Shelgunov, N. V., 314
Shevchenko, Tomás Grigórievich, 276, 330-335, 511
Sheviriov, Esteban Petróvich, 211, 212, 225, 228
Shishkov, T., 427
Shuan Yuan, 487
Siun-tsé, 486, 487
Skovoroda, Gregorio S., 331
Slowatsi, Julio, 365
Smetana, Agustín, 410, 411
Smith, Adán, 174, 175, 522
Sócrates, 149
Soloviov, N. I., 256
Sollogub, Vladimir A., 233
Spinoza, Benedicto de, 19, 22, 23, 26, 111, 113, 284, 417
Stankévich, Nicolás V., 214, 217, 219, 220, 221, 223
Speshnev, N. A., 260-264
Starkenburg, Heinz, 173
Stásov, V. V., 277
Staszic, Estanislao, 364
Stefanescu, Gregorio, 401
Stepanos, 346
Sternberg, Gaspar, 403
Stirner, Max (seudónimo de Schmidt, Kaspar), 108
Strájov, Nicolás, 277
Strauss, David Federico, 106, 109
Strazdas, Antanas, 338
Studnicka, F. K., 195
Suguita Hemipaku, 500
Sulek, Bogoslav, 392, 393
Swedenborg, Manuel, 35, 449
Sylvis, Guillermo, 443
Széchenyi, Istvan, 412
Szegenny, 370
Szemere, Bertalan, 418

Tagore, Debendranath, 478, 481
Tagore, Dvarkanath, 477, 478
Tagore, Rabindranath, 477, 478
Tai Sen, 485, 487, 488, 489, 498
Takano Toyo, 500
Tancsics, Mihai, 416-418, 438
Tarci, Lajos, 414
Tell, Cristián, 394
Thierry, Agustín, 172, 173
Titu Miyyan, 475
Thoreau, Enrique David, 452
Tieck, Ludwig, 22
Timiriázev, Clemente A., 31, 183, 320
Timkovski, Constantino, 263
Togokol Moldó (Abdrajanov Baimbet), 351
Tol, Félix G., 264
Tolstoi, León N., 277
Tokugawa, 501, 505, 506
Treviranus, L. C., 65
Tsereteli, Akaki R., 343
Tsereteli, Gueorgui E., 343
Tsiao Siun, 488, 489
Tsiu-Min, 490
Tuai, Habdulla, 358
Turguénev, I. S., 277
Tzin, 483, 484, 491

Uvárov, 211

Valijánov, Chokán Chinguísovich, 349, 350
Vali Ullah de Dehli, 475
Van Chuan-Shan, 498
Varela y Morales, Félix, 460, 461, 468
Varga, Janós, 414
Vasváry, Pal, 416, 418
Veidenbaums, E., 353
Vei Yuan, 490-493, 511, 516
Vellanski, Danilo, 268
Vemana, 474, 475
Vera Pavlovna, 304
Vernardski, 301
Verseghy, Ferenc, 412
Vilde, E., 354
Viresalingama, Kandudkuri, 482
Vladimirescu, Tudor, 394

Vodnik, Valentín, 377, 379
Vogt, Carlos, 65, 115, 399
Vóinikov, D. P., 427
Voltaire, Francisco María Arouet, 148, 149, 164, 423, 458
Vovchok, Marko, 335
Vraz, Stanko, 379
Vrubliewski, Valeri, 375

Wan Chuan-Shan, 485, 486
Wan Chun, 485, 486, 517
Wan Yan-Min, 500, 505
Watt, Jaime, 333
Weierstrass, C., 405
Weitling, Guillermo, 160, 161
Wendell, Phillips, 445
Weydemeyer, José, 173
Windelband, Guillermo, 436
Wöhler, Federico, 184, 526
Wolff, Christian, 21, 36, 180
Worcell, Estanislao, 362, 365, 368, 369
Württemberg, Carlos Eugenio de, 27

Yamadzaki Anasai, 502
Yamagata Banto, 501, 502
Yastrzhembski, Iván, 262, 264
Yurkiévich, Pamfil, 277, 278, 284

Zeime, Johann, 34
Zeland, Francisco, 425
Zelini, 351
Zhemaite, Julia, 339
Zherebsov, N., 310
Zubcu-Coadrianu, N., 401
Zuióvic, Zivoni, 378, 379, 381, 382, 383

INDICE DE CONCEPTOS

Abstracción, 85, 119, 400
pura, 371
vacía, 69
Abstracto, 18, 92, 118
Agnosticismo, 28, 32, 36, 39, 41, 51, 69, 115, 147, 148, 167, 171, 177, 194, 206, 242, 245, 277, 279, 288, 324, 326, 341, 343, 448, 511
Alquimia, 62, 309
Analítica, 49
trascendental, 41
Anarquismo, 108, 430
Antinomias, 44, 45
Antropologismo, 111, 115, 123, 125, 291, 325, 418, 426
Apriorismo. 49, 272, 244, 257
kantiano, 39
Arte, forma y contenido, 98
arte por el arte, 278, 313, 434
arte puro, 237, 252, 296
Astronomía, 194, 270, 272, 418, 478
Ateísmo, 22, 36, 110, 130, 163, 165, 170, 171, 212, 216, 231, 278, 345, 353, 370, 401
Atomismo (átomos), 36, 86, 87, 157, 181, 182, 183-185, 194
Austroeslavismo, 406

Bagu, 485
Berkeleísmo, 41, 54, 100
Bhakta, 474
Biología, 192, 195, 267-269, 408
Bogomilos, 418-420
Bolzanistas, 406
Budismo, 485, 498, 504

Cambios cualitativos, 20
Cantidad, 42, 43, 49, 76
Cartismo, 157, 179
Casualidad, 80, 81
Categorías lógicas, 86
kantianas, 43
del pensamiento, 43
Catolicismo, 367, 369, 402
Causalidad, 37, 42, 43, 119
objetiva, 114
Causa y efecto, 43
Ciencias naturales, 72, 85, 171, 180, 187, 215, 241, 246, 257, 271, 283, 294, 309, 317, 318, 324, 339, 356, 360, 424, 425, 461, 468, 511
Clasicismo, 33, 214, 252
Concepción del mundo, 238
humanista, 22
idealista de la historia, 451
integral, 214
materialista, 381
materialista de la historia, 235, 300, 337
mecanicista, 192
metafísica, 19, 29
teleológica, 67
teológica, 67
Concepciones estéticas, 24
fatalistas, 222
Conciencia trascendental, 46
Confucianismo, 485, 490, 494, 498, 504
Contrato social, 34, 175
Contradicciones, 16
sociales, 26
Cristianismo, 127, 218, 255, 481, 494
Criticismo kantiano, 413
Cosmogonía, 35
Cosmopolitismo, 373
Cualidad 42, 43, 76, 199. V. Cantidad.

Chi, 492
Chovinismo, 283, 329, 385

Datun, 496
Darvinismo, 200, 270, 294, 317, 400
Decembristas, 211, 215, 226, 328, 340, 361, 362, 365, 373
Democracia revolucionaria alemana, 103-131
armenia, 345-348
bielorrusa, 336-339

búlgara, 421-435
checa, 406-411
china, 494-499
húngara, 415-418
georgiana, 339-342
japonesa, 499-506
lituana, 336-339
moldava, 355-358
polaca, 360-376
rumana, 393-401
rusa, 272-306
ucraniana, 330-335
yugoslava, 381-393
Dialéctica, 52, 195, 225, 250
de Heráclito, 33
de la naturaleza, 79
de los conceptos, 78
hegeliana, 79, 85, 90, 91, 99, 292, 325, 360, 370
idealista, 79, 102
kantiana, 44, 68
marxista, 74
Dinamicismo, 36, 181
Dogmatismo, 87, 278, 407
Dualismo, 140, 150, 246, 309, 419, 460, 501
kantiano, 52
Dziori, 501

Eclecticismo, 165, 166, 459, 467
El papel de las masas populares en la historia, 397
El yo, 52-58, 60, 61, 90, 108, 113, 117, 120
Empirismo, 248
reptante, 316
Escepticismo, 230, 245, 288, 433, 447
Escolástica, 163, 267, 324, 347, 402, 421, 465, 467, 482
medieval, 460
Escuela de los textos modernos, 489, 490, 492
de la ciencia nacional, 502
kaotsiui, 485, 486, 489, 490
kokugakuja, 504, 505
nimansa, 473
nyaya, 473
oiomeiga, 500
sankhya, 473
vaiseshika, 473
vedanta, 473
yoga, 473
Eslavismo, 212, 213
Eslavófilos, 212, 214, 223, 242, 252, 311, 375, 381
Espacio y tiempo, 290
Espíritu absoluto, 106, 193, 263
objetivo, 91
subjetivo, 18
universal, 68, 69, 72, 77, 78, 91, 96, 106, 416
Espiritualismo, 134, 165, 432
Estado, 58
libre, 424
Estética, 31, 297, 298, 320, 324, 329, 374, 392
hegeliana, 99
materialista, 320, 427, 428
realista, 25
Eticidad, 93
Europeocentrismo, 95

Falansterio, 153, 154, 282, 394
Fatalismo, 56, 461
Fenomenología, 67, 68, 73, 89, 90
Fideísmo, 36, 449
Filosofía alemana, 13-108, 220, 225
antropológica, 111, 125
armenia, 345-348
atomística, 77
azerbaidjana, 343-345
bielorrusa, 335-339
búlgara, 418-435
clásica alemana, 17, 19, 21, 34, 101, 127, 129-131, 224, 225, 227, 323, 511
cristiana, 211, 212, 277
china, 483-498
checa y eslovaca, 402-411
del arte, 63
de la revelación, 213
definición fichteana, 54
del sentimiento, 366
de la creación, 371
del futuro, 371
de la naturaleza, 62, 63, 65, 73, 181, 183, 194, 353
ecléctica, 462
escolástica, 342
estoniana, 351-354
francesa, 163-172
georgiana, 339-351
griega, 100
hegeliana, 69, 88, 92, 111, 200, 414, 449
hindú, 472-482
húngara, 412-418
iberoamericana, 454-468
idealista, 126, 130, 135, 163, 223, 230, 231, 285, 324, 506

inglesa, 173, 179
japonesa, 499-507
kantiana, 23, 42, 51, 52, 69
kazaja, 348-350
letona, 351-354
lituana, 335-359
marxista-leninista, 115
moldava, 335-356
norteamericana, 440-453
platónica y neoplatónica, 450
polaca, 360-376
religiosa, 432
rumana, 393-401
rusa, 209-320
teórica y práctica, 48, 63
trascendental, 45, 296
tadjika, 350, 351
ucraniana, 330-334
yugoslava, 376-393
Física, 186, 187, 271, 272
Fisicismo, 139, 141
Fourierismo, 154, 163, 262, 444

Geología, 21, 31, 191, 192, 520
Geometría, 272
euclidiana, 270, 271
Gnoseología, 37, 42, 51, 57, 141, 177

Hegelianismo, 220, 248, 365
hegelianos de derecha, 414
hegelianos de izquierda, 414
Hilozoísmo, 353
Hinduismo, 472, 474, 477, 478, 482
Historicismo, 414
Humanismo, 23, 24, 59, 252, 404, 420, 427, 505
revolucionario, 373
Humanista, cultura, 24, 27
Hun, 491
Husitas, 402, 403, 407

Idea absoluta, 72, 83, 353
cosmológica, 334
de lo bello, 334
dialéctica, 19
humanista, 22
psicológica, 44
teológica, 44
Idealismo (en toda la obra)
absoluto, 69
alemán, 108
crítico, 36, 37, 49
filosófico, 425
fisiológico, 119, 120
hegeliano, 112, 119, 462
neoconfucianista, 500
objetivo, 69, 414, 447, 453
subjetivo, 69, 129, 447, 448, 453, 503
trascendental, 60
Ilirismo, 377, 392
Ilustración, 138, 435, 511
alemana, 19, 22-34, 110
armenia, 345-348
azerbaidjana, 343-344
búlgara, 420-426
checa, 403-410
china, 487-498
estoniana, 351-354
francesa, 17, 18, 22, 27, 137, 138
georgiana, 340-343
hindú, 476-482
húngara, 413, 415
iberoamericana, 458
japonesa, 505, 506
kazaja, 349-350
letona, 353, 354
lituana, 337-339
moldava, 355, 358
norteamericana, 441, 450, 453
rusa, 217-223
yugoslava, 377, 378
Inducción y deducción, 177, 178, 400
Islam, 344, 348

Jacobinos, 16, 34
Joven Alemania, 104, 414, 415
Joven Argentina, 462
Joven Bengala, 479, 516
Jóvenes hegelianos, 105-109
Juicio, 84
teleológico, 49

Karma, 477
Kantismo, 285

La cosa en sí, 38, 41, 42, 69, 79, 129
Lamarckismo, 187-189
Ley, 79
de la conservación y transformación de la energía, 197
de la conservación de la materia, 20
moral, 451
objetiva, 23
universal, 451

Leyes, 399
de la naturaleza, 289
Li, 488
Liberalismo, 59, 210, 223, 224
Libertad y necesidad, 50
Libre albedrío, 285, 288, 308, 321, 382
Liga de los Justos, 160
Lógica deductiva e inductiva. V. Inducción y deducción.
dialéctica, 200
escolástica, 246
ordinaria, 41
trascendental, 41
Lokayatas, 477

Maltusianismo, 177, 178, 301
Matemáticas, 76
Materia, 20, 186
y conciencia. *Véase* Ser y pensamiento.
Materialismo, 37, 130, 141, 224, 257, 258
antropológico, 292
de Feuerbach, 113, 131, 323, 370, 410, 511, 515
de Owen, 157
dialéctico, 250, 306, 314, 324
francés del siglo XVIII, 18, 49, 72, 86, 90, 128, 137, 138
filosófico, 51, 226, 290, 296, 299, 306, 368, 510
histórico, 250, 305, 314
mecanicista, 133, 185
metafísico, 371, 427
vulgar, 115, 287, 317, 389
Mecánica newtoniana, 194
Mecanicismo, 178, 199
Mesianismo, 365, 367
Metafísica, 35
Método dialéctico, 75, 83
hegeliano, 78
hipotético, 295
Misticismo, 22, 230, 277, 370, 449
budista, 503
en el arte, 335
religioso, 323
Mónadas, 405
Monismo, 291
Movimiento (formas del), 197-198

Naturalismo, 26, 115, 299
Necesidad, 41, 42, 50, 80, 81
Negación de la negación, 295
Neokantianos, 51, 306
Neoconfucianismo, 485, 486, 503
Noúmeno, 38, 39

Occidentalistas, 223

Paleontología, 520
Paneslavistas, 217, 403
Panislamismo, 358, 373
Panteísmo, 410, 453
Pensamiento absoluto, 264
abstracto, 40
dialéctico, 78
estético, 50
Petrashevtsi, 162, 260, 261-264, 266, 280, 331, 365
Politeísmo, 139
Positivismo, 134, 170, 171, 177, 258, 279, 324, 459, 465-467
Populismo oficial, 211, 212, 214, 223, 225, 229, 235, 242, 311, 324
Preformismo, 21

Química, 87, 181, 186, 194

Racismo, 88
Racistas, 301
Razón absoluta, 18
práctica, 46, 47
subjetiva, 18
teórica, 47
universal, 18
Racionalismo, 245, 248, 420
Raiotas, 480
Raíces gnoseológicas, 73
Realidad objetiva, 341
Realismo, 24, 247, 374, 387
en el arte, 298
filosófico, 255
Ri, 501, 503
Romanticismo, 22, 33, 214, 252, 279, 366, 374, 423
revolucionario, 373

Samsara, 477
Sansimonismo, 147, 372, 462, 465
Sensualismo, 164, 388, 466
materialista, 115
Ser y pensamiento, 286
Si, 491
Sin, 489
Sintoísmo, 502
Sistemas filosóficos abstractos, 18
especulativos, 18
Socialismo científico, 135, 163, 326, 354, 385

cristiano, 104
utópico, 34, 132, 134, 136, 137, 138, 146, 148, 154-156, 163, 240, 255, 262, 316, 323, 392, 414, 416, 417, 431, 432, 442, 443, 453, 510
Sociología, 324, 329, 453, 507
Sofistas oscurantistas, 148
Subjetivismo, 219
Sustancia, 43, 45, 106

Taipines, 484, 494, 496-498
Tai-tsi, 488
Tao, 488, 493
Taoísmo, 498
Teísmo, 147, 157, 354
Teístas, 139
Teleología, 63, 82
Teología, 22, 33, 110, 118, 123, 340, 417, 449, 459, 465
Teoría del conocimiento, 287, 288
estética, 296
Trascentalismo, 445-447, 453
Tsi, 488

Universalidad, 41

Valiullahitas. V. Wahabitas.
Verdad absoluta, 272
Verdad objetiva, 32
Vitalismo, 184, 401
Voluntad, 62
Voluntarismo, 179

Wahabitas (valiullahitas), 475
Weismanismo-morganismo, 177

Este segundo tomo de la

HISTORIA DE LA FILOSOFIA,

publicado por la Editorial Grijalbo, S. A., avenida Granjas, 82, México, 16, D. F., acabóse de imprimir el día 15 de julio de 1965 en los talleres gráficos de IMPRESIONES MODERNAS, S. A., Sevilla, 702 (Colonia Portales), México, 13, D. F. Ejemplares: 3,000. Fecha de edición: 30 de julio de 1965.